LA MESSE LA PLUS ANCIENNE

RECHERCHES SUR LES ORIGINES DU CHRISTIANISME

Ἦσαν προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ
τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ
κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.

Par cette étude je désire soumettre au jugement des historiens des religions quelques recherches pour résoudre la question de savoir quel a été originairement le culte chrétien, ou, comme on pourrait dire aussi, comment il a été avant d'avoir subi l'influence des idées de Paul. Il faut que les matériaux de mes observations soient pris, non seulement dans l'âge le plus ancien du christianisme, mais aussi dans les époques postérieures ; car, en premier lieu, il sera de grande importance pour la reconstruction du culte le plus ancien qu'on puise des renseignements dans les détails de la pratique cultuelle postérieure, qui sont évidemment des restes des temps anciens ; et deuxièmement, il sera utile de vérifier à la fin si la pratique du culte des époques postérieures, prise dans son ensemble, se laisse expliquer comme le résultat de certaines modifications naturelles, apportées au cours des années, au culte qui, d'après la reconstruction entreprise à l'aide de détails épars, pourrait être présumé avoir été le culte primitif.

Je commencerai par un aveu qui fournira au lecteur des rensei-

gnements préliminaires sur le résultat de mes recherches. Je considère la vie de communauté qui se concentrait souvent dans des réunions intimes, et qui constituait la vie cultuelle du temps des apôtres, comme une création datant déjà de l'époque de Jésus, et j'estime que la raison principale du fait que les traces de vie cultuelle ne sont qu'assez rares dans les récits qui nous sont parvenus, est que ces récits, rédigés plusieurs années après la « résurrection », ont dû représenter Jésus uniquement en qualité de Christ, et que, par conséquent, à leur rédaction, les récits plus anciens dans lesquels Jésus a été représenté comme un prophète annonçant le royaume de Dieu, n'ont pu être employés que dans des extraits assez pauvres.

En émettant cette opinion je montre en outre que j'ai accepté toutes les conséquences de ce qu'a enseigné William Wrede dans son livre de 1901 sur le « Secret du Messie ». Il me semble que la supposition suivant laquelle Jésus n'a jamais cru être le Christ, et n'a jamais été considéré comme tel de son vivant, fait que toutes les dates historiques et d'histoire littéraire s'accordent parfaitement et rend possible une intelligence naturelle et satisfaisante de la personnalité de Jésus. Il faut se rappeler que toutes les tentatives, faites jusqu'à présent, pour représenter, avec une exactitude psychologique, Jésus comme ayant quelque conception messianique de lui-même, ont échoué. Je ne doute pas que ce ne soit tout d'abord la résurrection de Jésus et les expériences des disciples qui s'y rattachent, qui aient fourni la base à cette conviction que le Christ s'était manifesté dans l'homme Jésus. Des témoignages directs prouvant que c'est précisément de cette manière que s'est établie la conception mentionnée, ont été conservés dans les sermons qui, dans les Actes des apôtres, sont attribués à Pierre. Nous lisons dans 2, 36 : « γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε », et dans 5, 30 s. : « ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἤγειρεν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου · τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ

αὐτοῦ τοῦ δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ». Sur le premier passage, Wrede s'est exprimé comme suit (*Das Messiasgeheimnis*, p. 214) : « Dies Wort würde ganz allein beweisen, dass es im Urchristentum eine Anschauung gegeben hat, nach der Jesus in seinem irdischen Leben nicht der Messias war ». Je citerai également le récit qui figure dans les Actes des apôtres, 18, 24-28, comme étant un témoignage que la doctrine de la messianité de Jésus s'est ajoutée après sa mort à la doctrine du Christ déjà pleinement achevée et se propageant. Il y est raconté qu'Apollos, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάνου, enseignait à Ephèse ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ κυρίου (1), mais que Priscille et Aquilas le reçurent chez eux et lui expliquèrent ἀκριβέστερον τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ et que par la suite il rendit de grands services aux croyants d'Achaïe, en réfutant publiquement les Juifs, et en prouvant par les paroles de l'Écriture que « le Christ », c'est Jésus (εἶναι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν). Apollos est probablement un représentant du mouvement religieux primitif partant de Jean. On constate ici une rencontre entre le christianisme le plus ancien et le christianisme des apôtres, dans lequel Jésus avait été élevé à la dignité du Christ. Cependant, il n'est pas vraisemblable que cette rencontre soit précisément typique ; ce n'est sans doute que dans un petit nombre de cas que les adhérents instruits de la doctrine ancienne ont cédé. Néanmoins, ce fut le parti nouveau, pour lequel Jésus était devenu le Christ, qui se maintint au cours des siècles.

Le Christ prêché par Jean, c'est le Christ étant dans le ciel, celui qui par sa venue mettra fin au processus de création du royaume de Dieu sur la terre, qui engrangera le blé moissonné : οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ, καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ · (Mt. 3, 12). De ce même Christ, Jésus dit : ἀπο-

(1) La plupart des éditeurs des Actes maintiennent la leçon — fortement attestée — « τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ » qui rend le texte entièrement incompréhensible.

στελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν, καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός (Mt. 13, 41 s.). Cependant, dans la prédication de ces deux prophètes, le Christ n'a pas seulement été le Puissant, qui amènera le dénouement ; il a été une puissance qui, dès les conditions d'alors, durant le développement du royaume de Dieu sur la terre, agissait du ciel au profit des Saints, et pouvait spirituellement se rapprocher d'eux et leur conférer de sa force.

Quant à Jésus, nous trouvons qu'il se croit revêtu de la dignité de prophète (Mc. 6, 4), et qu'il est également considéré comme tel par ses contemporains (Mt. 21, 11). Il va de synagogue en synagogue pour prêcher le royaume de Dieu, et par son activité, et pendant celle-ci, le royaume se développe comme une réalité vivante ; il se répand comme le levain dans la farine (Mt. 13, 33). Avant peu, l'accroissement caché du royaume sera terminé, et alors il se révèlera à tous ἐν δυνάμει. Le début de ce déploiement de pouvoir sera la manifestation visible du Christ céleste, apparaissant dans sa gloire, en qualité de juge du monde.

Bien que — à cause de la christologie née de la résurrection de Jésus — on ait commencé, dès une époque assez reculée de l'histoire de la littérature chrétienne, à faire un choix avec beaucoup de précaution parmi les paroles de Jésus, il s'en trouve toutefois encore dans les évangiles synoptiques plusieurs qui montrent de quelle manière Jésus a parlé en réalité du Christ céleste. Il existe surtout un nombre assez grand de passages où le Christ est appelé « le fils de l'homme », c'est-à-dire « l'homme ». Ainsi dans Mt. 10, 23 : ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, Mc. 13, 26 : ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης, Mt. 24, 44 : διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται, et Mt. 24, 27 : ὥσπερ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Que Jésus ait eu

conscience d'une vocation particulière comme prédicateur, c'est ce qui apparaît dans Lc. 12, 8 : λέγω δὲ ὑμῖν, πᾶς ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. Des passages de ce genre ont vivement intéressé, entre autres, D. F. Strauss et J. Wellhausen, sans qu'ils aient cependant pu trouver une explication suffisante de leur étrange teneur. Strauss a failli trouver cette explication ; dans « *Das Leben Jesu* » (1835), I, p. 467 ss. 476 s., il parle de la possibilité que Jésus, à une certaine époque, au commencement de son activité, ait vu dans « le fils de l'homme » un autre que lui-même. L'explication complète a été donnée par A. B. Drachmann, professeur de philologie classique à l'université de Copenhague, dans un article du périodique « *Tilskueren* » (Copenhague) 1908, p. 773, où cet auteur indique en outre comment ont dû apparaître de fausses affirmations sur « le fils de l'homme » : « Jésus s'est servi de l'expression « le fils de l'homme », même assez souvent, et a voulu indiquer par là le Messie céleste, notion qui pour lui était un élément indispensable des idées qu'il se faisait sur l'avènement du royaume de Dieu. Lorsque, par sa résurrection, les disciples furent arrivés à croire que Jésus était lui-même le « fils de l'homme », il en résulta que cette expression, dans toutes les paroles où elle se trouvait à bon droit transmise, dût être comprise comme se rapportant à lui-même, c'est-à-dire comme une désignation de lui-même ; il était donc naturel, et même inévitable, qu'elle dût également pénétrer dans des paroles où il ne l'avait pas employée, et que des paroles où il s'en était servi, mais non en se désignant lui-même, dussent être modifiées de telle manière que « le fils de l'homme » ne pût être compris que comme une dénomination appliquée à lui-même ». —

Pour les Saints du temps de Jésus, le Christ a été une réalité spirituelle active. Ayant dû reconnaître, après la résurrection de Jésus, que celui-ci vivait parmi eux avec la puissance de cette réalité spirituelle, les disciples en arrivèrent dans leur prédication

à s'exprimer, par exemple, de la manière suivante : ὁ θεὸς ἐποίησεν τὸν Ἰησοῦν καὶ κύριον καὶ χριστόν, ou : ὁ θεὸς ὕψωσεν τὸν Ἰησοῦν ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα (Act. 2, 36 ; 5, 31). Derrière ces expressions, se cache certainement le sentiment qu'en vertu de la puissance de Dieu, il est arrivé quelque chose de tout à fait arbitraire. Jésus, un homme comme les autres, un prophète et martyr comme tant d'autres, a reçu tout pouvoir au ciel et sur la terre. Cependant, la première réflexion a appris sans doute aux disciples que Jésus devait avoir existé antérieurement auprès de Dieu justement comme le Christ céleste. Jésus est le Christ descendu sur terre. Mais les qualités célestes, « le nom » et la puissance, sont restées au ciel et se sont fait connaître du ciel, même pendant que Jésus parcourait sa route périlleuse de prédicateur. Et le Christ descendu n'avait eu que des qualités humaines et n'avait pas eu d'autre conscience de lui-même que celle que les autres prophètes peuvent avoir. Autrement dit : ce qu'on appelle actuellement la préexistence a dû s'ajouter tout de suite à l'image ; les disciples ont vite bâti toute la théorie, rendue plus tard par Paul dans le passage Philipp. 2,5-11 : τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών κτλ.

Paul qui possède toute prête et toute formulée l'histoire des événements de cette éternité, s'exprime, chose étrange, d'une manière semblable à celle des disciples de Jérusalem : ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα (Philipp 2, 9). Il ne dit pas que Jésus fut réinvesti de sa dignité de Christ, qu'il reprit sa position divine, ou autre chose semblable, mais seulement que Dieu l'a exalté, que Dieu lui a donné le nom qui est au-dessus de tout autre nom. Il semble que la surprise qu'avait causée, au groupe de disciples de Jérusalem, le fait que l'homme Jésus avait passé tout à coup à la divinité met encore sont empreinte sur la manière de s'exprimer de Paul, bien que celui-ci n'ait jamais connu Jésus.

Comme les apôtres qui avaient personnellement connu Jésus, Paul a sans doute été d'avis que celui-ci, tant qu'il était sous la forme d'un serviteur, n'avait pas la moindre idée de son origine céleste, ou plutôt du rapport obscur, éternel, existant entre lui et le nom puissant, qui, pendant la prédication, agissait du ciel pour le progrès du royaume.

A une époque postérieure, on s'est imaginé au contraire, dans la congrégation chrétienne, que Jésus avait su — au moins dès son baptême dans le Jourdain (Mc. 1, 10 s.) — qu'il était le Christ. Par conséquent, toutes les fois qu'il avait employé l'expression « le fils de l'homme », ou une des autres désignations du Christ céleste, il devait avoir par là pensé à lui-même. Mais d'autre part puisqu'on savait encore que Jésus n'avait jamais passé pour prétendant à une dignité quelconque comme Christ, on a dû supposer aussi qu'il n'avait pas voulu provoquer, chez ses auditeurs, la croyance qu'il était le Christ, mais que, au contraire, il avait désiré rester inconnu de la foule. Ce n'était qu'un tout petit nombre de ses adhérents — croyait-on — qui, à cette époque, avait compris, par inspiration, qui était en réalité Jésus, et parmi ceux-ci se trouvait avant tout Pierre (Mc. 8,27-30).

Ce n'est que quand tout souvenir de l'apparition personnelle de Jésus eut été effacé, qu'on put croire, dans la congrégation chrétienne — comme le font « Matthieu » et « Luc » — que Jésus était officiellement apparu en qualité de Christ, et qu'il s'était servi de l'expression « le fils de l'homme » comme d'une désignation de lui-même.

Plusieurs passages, qui, avec beaucoup de vraisemblance, peuvent être rapportés à la vraie doctrine de Jésus concernant le Puissant qui est au ciel auprès de Dieu, ont cependant été conservés dans les synoptiques. Outre ces passages, dans lesquels le Puissant est appelé « fils de l'homme », et dans lesquels le plus naturel est de prendre celui qui parle et celui dont il est pralé pour deux personnes différentes, il en existe d'autres où le Puissant est appelé « Christ » ou « Seigneur », et qu'on doit certaine-

ment aussi considérer comme authentiques. Mc. 12, 35-37 est particulièrement intéressant : πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ χριστὸς υἱὸς Δαυεὶδ ἐστιν; αὐτὸς Δαυεὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ · εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου · κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου . αὐτὸς Δαυεὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός ; Ces paroles montrent qu'il y a eu des luttes entre l'ancienne et la nouvelle idée du Messie. Pour réfuter l'opinion défendue par les scribes, à savoir que le Christ serait un homme terrestre et le fils de David, Jésus se sert du psaume 110. Celui-ci montre que le Christ ne peut pas être le fils de David, vu que ce dernier l'y appelle « mon Seigneur ». Voici d'autres passages dans lesquels Jésus fait mention du Christ : Mc 9, 41 : ὃς ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος ἐν ὀνόματι, ὅτι χριστοῦ ἐστε, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ, et Mt. 23, 9 ss. : πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς · εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ, ὁ οὐράνιος . μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί, ὅτι καθηγητὴς ὑμῶν ἐστιν εἷς, ὁ χριστός. Dans ce dernier passage le sens est évidemment que ὁ χριστός (ὁ καθηγητής) est οὐράνιος (c'est-à-dire se tient ἐν τοῖς οὐρανοῖς) comme ὁ πατήρ.

La dénomination κύριος, pour le Christ agissant du ciel, se trouve dans le passage Mc. 13, 20 : εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος τὰς ἡμέρας, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ · ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς οὓς ἐξελέξατο ἐκολόβωσεν τὰς ἡμέρας [cf. Mc. 13, 27 : ἀποστελεῖ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ - - -].

Il est indubitable que le titre du Christ : « Seigneur » est déjà apparu chez les Juifs de langue araméenne et non pas (comme le pensait W. Bousset) chez les chrétiens hellénistiques seulement. Si les communautés de langue grecque invoquent le Christ par κύριε, c'est que le mot araméen marana a été traduit. Il est d'ailleurs digne de remarque que l'exclamation cultuelle marana tha (notre Seigneur, viens !) a été d'une si grande importance dans la liturgie araméenne qu'elle a passé (comme le amen), sans être traduite, dans la liturgie des plus anciennes communautés de

langue grecque (Didachè 10, 6). Que κύριος ait eu chez Paul une signification non judaïque, est une circonstance à part.

Le titre « Seigneur », appliqué au Christ, tire sans doute son origine précisément du verset du psaume 110, que cite Jésus dans Mc. 12, 36. Le poète inconnu qui a employé l'expression « mon Seigneur » pour un prince judaïque, est devenu David prophétisant sur le Christ céleste. Cette explication du verset a dû paraître très vraisemblable ; en effet, l'invitation de Jahvé : « Assieds-toi à ma droite » peut bien se comprendre comme s'adressant à un être céleste. Dans la Didachè, la langue de l'interprétation supranaturaliste a atteint sa plus grande précision ; il est dit positivement : ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαυίδ - - - - μαράνα θά (Didachè 10, 6).

Le commencement de la connaissance du Christ céleste semble pouvoir être rapporté, avec une certitude assez grande, à l'époque de Jannée, c'est-à-dire au début du premier siècle avant notre ère. A cette époque semblent être nées les paraboles d'Hénoch. Elles remontent, en tout cas, plus haut que l'arrivée des Romains en Palestine. Des jours de détresse extrême ont enlevé aux Saints tout espoir terrestre. Mais « la sagesse du Seigneur des esprits » leur a révélé le Christ céleste (Hénoch 48, 7) ; c'est-à-dire que les Saints ont tiré des écritures une espérance toute nouvelle.

On ne peut montrer avec certitude aucune influence iranienne dans les points centraux. Les matériaux ayant servi à la formation des mythes eschatologiques paraissent, en tout cas, avoir été nationaux.

Tout d'abord, les Saints ont profité du livre de Daniel, écrit pseudépigraphique d'un contenu saisissant, datant d'environ 165. Daniel a vu « comme un fils de l'homme » (כְּבַר אֱנָשׁ) conduit à l'Ancien des jours, et recevant la puissance, la gloire et le règne. Bien qu'il ressorte nettement de l'interprétation de Dan. 7, 18. 22. 27 que celui qui est « comme un fils de l'homme » signifie les Saints du Très Haut, qui possèderont tout ce qui a appartenu aux « bêtes » — les royaumes ennemis —, et bien que Daniel ne prédise nulle part un Messie sauveur, les Saints

impatients du temps de Jannée ont cependant cru voir dans le personnage de cette vision un aide céleste. Les paraboles d'Hénoch parlent longuement de lui. Citons ici les chapitres 48 et 49 (d'après Martin : *Le livre d'Hénoch*) : « Dans ce lieu je vis la source de justice, qui est inépuisable ; et tout autour il y avait beaucoup de fontaines de sagesse ; et tous les altérés y buvaient et étaient remplis de sagesse, et ils avaient leurs habitations avec les justes, les saints et les élus. Et à ce moment, ce Fils de l'homme fut nommé auprès du Seigneur des esprits, et son nom (fut nommé) devant la « Tête des jours ». Et avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits. Il sera un bâton pour les justes, afin qu'ils puissent s'appuyer sur lui et ne pas tomber ; il sera la lumière des peuples, et il sera l'espérance de ceux qui souffrent dans leur cœur. Tous ceux qui habitent sur l'aride se prosterneront et l'adoreront ; et ils béniront et ils glorifieront et ils chanteront le Seigneur des esprits. Et c'est pour cela qu'il a été élu et caché devant lui (le Seigneur) avant la création du monde, et pour l'éternité [devant lui]. La sagesse du Seigneur des esprits l'a révélé aux saints et aux justes, car il a conservé la part des justes parce qu'ils ont haï et méprisé ce monde d'injustice et qu'ils en ont haï toute l'œuvre et les voies au nom du Seigneur des esprits ; car c'est par son nom qu'ils seront sauvés, et il est le vengeur de leur vie.

Dans ces jours les rois de la terre et les puissants qui possèdent l'aride auront le visage abattu à cause de l'œuvre de leurs mains, car au jour de leur angoisse et de leur affliction, ils ne se sauveront pas. Je les livrerai aux mains de mes élus ; comme la paille dans le feu et comme le plomb dans l'eau, ainsi ils brûleront devant la face des saints, et ils seront submergés devant la face des justes ; on n'en trouvera plus trace. Et au jour de leur affliction, il y aura du repos sur la terre ; devant eux (les justes) ils tomberont et ne se relèveront plus, et il n'y aura personne pour leur tendre la main et les relever, parce qu'ils ont renié le Seigneur

des esprits et son Messie. Que le nom du Seigneur des esprits soit béni !

Car devant lui la sagesse coule comme de l'eau et la gloire ne passe pas dans les siècles des siècles. Parce qu'il est puissant dans tous les secrets de justice, l'injustice s'évanouira comme l'ombre et n'aura pas de refuge ; car l'Élu se tient debout devant le Seigneur des esprits, et sa gloire (demeure) pour les siècles des siècles, et sa puissance pour les générations des générations. En lui habite l'esprit de sagesse, et l'esprit qui éclaire, et l'esprit de science et de force, et l'esprit de ceux qui se sont endormis dans la justice. C'est lui qui juge les choses secrètes, et personne ne peut prononcer de paroles vaines devant lui, car il est l'Élu en présence du Seigneur des esprits, selon son bon plaisir ». Ce sont les versets du livre de Daniel 7, 13 s., où le Fils de l'homme, debout devant l'Ancien des jours, reçoit la puissance et le règne, qui ont fourni la base proprement dite à cette méditation sur l'Élu céleste que renferment les paraboles d'Hénoch ; c'est ce beau et solennel passage prophétique qui a fait naître l'idée libératrice d'un aide investi du pouvoir céleste. C'est ce qui se voit d'une manière particulièrement claire par ce passage d'Hénoch 46 : « Là je vis quelqu'un qui avait une « tête de jours », et sa tête était comme de la laine blanche (cf. Dan. 7, 9) ; et avec lui un autre dont la figure avait l'apparence d'un homme, et sa figure était pleine de grâce, comme un des anges saints. J'interrogeai l'ange qui marchait avec moi, et qui me faisait connaître tous les serets au sujet de ce Fils de l'homme : « Qui est-il, et d'où vient-il ; pourquoi marche-t-il avec la Tête des jours ? ». Il me répondit et me dit : « C'est le Fils de l'homme, qui possède la justice et avec lequel la justice habite, qui révélera tous les trésors des secrets, parce que le Seigneur des esprits l'a choisi, et son sort a vaincu par le droit devant le Seigneur des esprits pour l'éternité ». Cependant, des interprétations nouvelles de certains passages d'autres écrits sacrés que le livre de Daniel sont venus bientôt se joindre à cette idée. Ps. 2, 2 : « Les rois de la terre se sont

levés contre Jahvé et contre son Oint », a eu une importance spéciale en enrichissant la terminologie eschatologique du nom de Messie, Christ.

Après l'époque du livre d'Hénoch, Ps. 2, 7 a été cause que l'Élu a été nommé « le fils », et Ps. 110, 1, qu'il a été appelé « le Seigneur ». Dans le livre juif, appelé 4e livre d'Esdras, qui date de la fin du premier siècle de notre ère, et qui montre que les méditations sur « le fils de l'homme » ont été continuées chez les Juifs, même en dehors de Jésus et de Jean-Baptiste, se trouvent des endroits où Dieu parle de son *fils*, par exemple 13, 30 ss. : « Alors une grande agitation s'emparera des habitants de la terre, de sorte qu'ils prépareront des guerres les uns contre les autres ....peuple contre peuple, royaume contre royaume. Et quand cela arrivera, et lorsque se produiront les signes que je vous ai prédits, *mon fils* apparaîtra... » La dénomination « *Seigneur* » pour le Puissant qui arrivera, ne se rencontre que dans la ligne de tradition représentée par les synoptiques.

De ces sentiments religieux, qui ont produit les paraboles d'Hénoch, dérivent sans doute les idées qui constituaient le noyau primitif de la méditation religieuse de Jésus. Mais tout a chez lui un autre coloris que chez les prophètes pseudonymes ; en effet, les choses sont devenues actuelles et se présentent avec toute la force d'une vie religieuse intense. Pour Jésus comme pour Jean-Baptiste, prédicateur avant lui, le jugement du monde et la manifestation du royaume de Dieu sont proches. L'activité des deux prophètes a pour but de préparer le peuple le plus vite possible aux états à venir, de manière qu'il puisse être admis dans le royaume. L'évangile, c'est le commandement adressé à chacun, de rejeter le fardeau que lui impose son passé, et de recommencer une vie toute nouvelle, telle que l'exige le royaume de Dieu. Le baptême de Jean, qu'ont reçu, à ce qu'il semble, de très grandes parties du peuple (Mc. 1, 5), et qui sert de base à l'activité de Jésus (Mc. 11, 30), est « βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ».

La tradition sur Jean est très faible. Une grande partie de

ce qui est raconté se base sur une falsification ; les narrateurs ont voulu subordonner Jean à Jésus. Les renseignements plus détaillés sur la vie religieuse doivent être cherchés dans la tradition sur Jésus. D'ailleurs il est indubitable que celui-ci a mené la réalisation du royaume de Dieu sur terre bien au delà de ce qu'avait pratiqué son maître Jean-Baptiste. Ainsi la confiance active en Dieu : la foi, n'est arrivée sans doute que par l'intervention de Jésus à l'importance extrême dont témoignent les évangiles. Dans le milieu de Jésus, la vie est vécue dans un état d'enthousiasme, par lequel les fidèles triomphent du monde et de tous les démons, et dans lequel on prie Dieu dans la ferme conviction d'être exaucé.

Les croyants savent que le Christ agit du ciel avec une grande puissance, et déjà en qualité de vainqueur. Combien était « agressif », du temps de Jésus, sous la direction du Christ céleste, le royaume invisible de Dieu, cela se voit nettement par les paroles que Jésus adresse aux adversaires, qui attribuaient à Béelzéboul — Satan — l'expulsion des démons opérée par Jésus. Que ce ne soit pas les puissances de Béelzéboul qui agissent, mais des puissances célestes, c'est le signe, dit Jésus, « que le royaume de Dieu a fondu sur vous ». On entend déjà la cognée s'abattre sur les mauvais arbres : « εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ » (Lc. 11, 20). Sur Satan lui-même, que servent les adversaires, le royaume de Dieu a fondu ; c'est pourquoi les hommes malades lui sont arrachés. Le Christ, qui a plus de force, est, comme le montrent les faits, en train d'enlever à Satan son armure : « ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος φυλάσσῃ τὴν ἑαυτοῦ αὐλήν, ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ · ἐπὰν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτόν, τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ αἴρει, ἐφ' ᾗ ἐπεποίθει, καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ διαδίδωσιν » (Lc. 11, 21 s.).

La vie des croyants soumis à l'Évangile ne peut pas, du temps de Jésus, s'être formée uniquement comme une amélioration de santé et de morale, selon le jugement personnel de chacun. La grande règle : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout

ton cœur, et ton prochain comme toi-même », a certainement été observée avec un accord conscient par les croyants. On ne peut que difficilement s'imaginer qu'une réponse comme la suivante : « Va, vends tout ce que tu as et le donne τοῖς πτωχοῖς » (Mc. 10, 21) puisse signifier : Donne au hasard tout ce que tu possèdes. Le sens en est probablement que celui à qui est adressée la réponse doit se joindre de toute son âme et avec tout son bien à la congrégation nouvelle qui maintenant réalise, partout dans le pays, les états spirituels du royaume de Dieu. Il lui est promis de recevoir « θησαυρὸν ἐν ουρανῷ ». Et comme il s'éloigne tout affligé, Jésus prononce les paroles attristées : « πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται ». Le groupe nouveau est le royaume de Dieu déjà présent sur la terre.

Dans Mt. 5, 23 s., il est parlé d'une question fort importante pour les communautés locales, réalisant la vie du royaume de Dieu : « ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κἀκεῖ μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου ». Il n'est guère question ici d'offrandes au temple, mais d'offrandes faites à la communauté des « frères » (1). L'offrande doit être sacrée ; elle ne doit pas être profanée par un démêlé non aplani entre celui qui l'apporte et un de ses « frères ». C'est avec raison que l'ancienne église a appliqué ce passage à l'oblation de dons jointe à la messe. La Didachè (qui ne cite pas précisément ce passage) présente, à l'occasion de la fraction du pain, une exhortation semblable : « πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν » (Did. 14, 2).

Ce doit être certainement à la congrégation consciente et confessante que sont adressées les paroles suivantes : « μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ - - - - μακάριοί

(1) Dont le « θυσιαστήριον » a été la simple table.

ἔστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου · χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε · ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ · κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν » (Lc. 6, 20 ss.). Une opposition contre le nouveau Christ des Saints, contre le fils de l'homme, se fait sentir, comme on le voit, dans les synagogues, mais les Saints sont heureux et forts dans leur conviction. D'ailleurs, ils connaissent aussi la crainte religieuse qui les force à se montrer fermes : le Christ peut jeter celui qui renie dans la géhenne : « λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου, μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι. ὑποδείξω δὲ ὑμῖν τίνα φοβηθῆτε · φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν. ναὶ λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε » (Lc. 12, 4 s.). C'est le Christ sur son trône de gloire que Jésus fait voir ici à ses amis croyants pour les fortifier dans le combat.

Là où le mot « frère » se rencontre dans les règles morales, il est toujours question du rapport mutuel entre les membres du groupe. Il était de grande importance que ce rapport fût bon, vu que tous devaient posséder en commun ce trésor sacré, la vie éternelle, déjà commencée. Dans Mt. 5, 21 s., Jésus prononce des paroles sévères sur celui qui se met en colère contre son « frère » (celui qui dit à son frère « μωρέ » est passible d'être jeté εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός), et dans 5, 23 s. se trouve la parole déjà citée sur ce qu'aura à faire celui qui, en apportant son offrande, se souviendra que son frère a quelque chose contre lui. Dans le passage sur la poutre et la paille (Mt. 7, 3-5), il s'agit également du rapport avec le frère : « ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου ». Je trouve d'une importance particulière Mt, 18, 15-17 : « ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγξον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου. ἐάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου · ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ, παράλαβε

μετὰ σοῦ ἔτι ἕνα ἢ δύο, ἵνα στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα · ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ · ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης ». On voit que Jésus a mis en usage, dans la congrégation des croyants, une procédure pleine d'égards et de prudence. Mais selon ce qui suit, Mt. 18, 18, le frère intraitable est menacé d'une sorte d'excommunication tant pour le ciel que pour la terre, dans le cas où tous les moyens de douceur auraient été essayés en vain. Le sens doit être que la congrégation décide de sa position par rapport au ciel puisqu'elle décide de sa position par rapport au culte : « ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ ». Dès l'époque de Jésus, le groupe avait sans doute une autorité semblable à celle que, d'après I. Cor. 5, l'ἐκκλησία des Corinthiens pouvait exercer à l'époque de Paul.

Du temps de Jean et de Jésus, la dénomination de ceux qui s'étaient convertis et s'étaient soumis à l'Évangile, a dû être le plus souvent celle de « disciples ». Dans les Actes, cette désignation se trouve encore, appliquée aux personnes qui ne connaissaient que le baptême de Jean. Paul trouva « τινας μαθητάς », dit-on dans le passage où il est raconté que cet apôtre rencontra à Ephèse des chrétiens de la doctrine ancienne. Avant le schisme causé par la résurrection de Jésus, le mot « disciple » ne se rapporte pas nécessairement à tel ou tel maître ; on l'a plutôt rapporté à la source commune de sagesse : le royaume de Dieu (cf. Mt. 13, 52 : « πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν - - »).

La sympathie qui, du temps de Paul, ainsi que postérieurement, réunissait les chrétiens venant de lieux bien éloignés les uns des autres, et qui faisait que les membres de communautés différentes entraient tout de suite en collaboration lorsqu'ils se rencontraient dans leurs voyages, tire certainement son origine du sentiment de communauté qui existait entre les « disciples » juifs des

temps les plus anciens. Par l'empreinte caractéristique de la manière d'agir et de s'exprimer que leur avait conférée la nouvelle religion, les disciples des différentes contrées de la Palestine, ainsi que ceux qui habitaient des pays étrangers, ont été facilement reconnaissables les uns pour les autres ; rien n'était plus naturel que, lorsqu'ils se rencontraient dans les voyages, ils se secourussent mutuellement dans le sentiment de l'affinité spirituelle la plus intime, étant donné que le « fils de l'homme » devait réunir avant longtemps ses élus « ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ » (Mc. 13, 27).

Bien qu'on ne puisse pas démontrer qu'il ait existé dans les temps les plus anciens une expression araméenne désignant une unité idéale de tous ceux qui faisaient partie du royaume de Dieu, on peut soutenir toutefois que l'église (ἡ ἐκκλησία) — pour ce qui concerne le monde juif — a déjà été fondée par l'activité de Jean-Baptiste et de Jésus. Sans avoir d'organisation fixe, les « disciples » ont constitué — au dedans de l'église des synagogues — une nouvelle unité. Le « μικρὸν ποίμνιον » dont parle Jésus (Lc. 12, 32) a eu sans doute conscience de lui-même et a aussi été pour d'autres gens facile à reconnaître comme une unité à cause du secours mutuel des membres et surtout à cause de l'aspiration commune de ceux-ci à des valeurs éternelles, aspiration dont les disciples ne devaient pas cacher l'existence au monde. Lc. 12, 32 ss. donne : « μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον · ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν. πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην · ποιήσατε ἑαυτοῖς βαλλάντια μὴ παλαιούμενα, θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου κλέπτης οὐκ ἐγγίζει οὐδὲ σὴς διαφθείρει · ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρὸς ὑμῶν, ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία ὑμῶν ἔσται ».

Certaines traces du culte des croyants se sont conservées dans les évangiles synoptiques. Dans les points qui touchent à la christologie, ces traces se trouvent dans l'état de transformation que devait entraîner l'élévation de Jésus à la dignité de Christ. Là où il s'agit cependant du rapport avec le Père, elles sont quelquefois assez nettes et assez claires.

Mt. 18, 19 (λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν κτλ.) doit signifier que la réunion cultuelle, même si elle ne se compose que de deux personnes, possède un pouvoir particulier de prière. Et dans Mt. 18, 20 (οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι κτλ.) ce pouvoir est expliqué par la présence du Christ là où deux ou trois personnes sont assemblées *en son nom*. Dans ces paroles est nettement exprimée l'expérience que des forces, impossibles à acquérir pour l'homme isolé, sont mises en activité par l'union religieuse intime.

Les réunions des enfants du royaume portent l'empreinte de l'enthousiasme. Les orateurs sont souvent des prophètes, c'est-à-dire des porteurs de la parole divine. Ces prophètes, dont plusieurs peuvent d'ailleurs être supposés sortis directement de l'école de Jean-Baptiste, font comme Jésus et ses ἀπόστολοι des œuvres puissantes. Ils chassent les démons et guérissent les malades, en vertu des forces de la nouvelle vie qui les remplit.

Il existe des prophètes qui parcourent le pays au service du royaume de Dieu. Et l'attitude que prend un homme vis-à-vis du prophète itinérant, lorsque celui-ci se trouve devant la porte de la maison pour demander la protection et l'hospitalité, est l'attitude qu'il est considéré comme prenant vis-à-vis du royaume de Dieu. Une parole de Jésus dit : « ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου μισθὸν προφήτου λήμψεται, καὶ ὁ δεχόμενος δίκαιον εἰς ὄνομα δικαίου μισθὸν δικαίου λήμψεται » (Mt. 10, 41). Cependant Jésus mentionne qu'il est nécessaire que la société contrôle si les prophètes itinérants sont vraiment au service du Christ : « προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσιν λύκοι ἅρπαγες . ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς » κτλ. (Mt. 7, 15-20). On fait d'ailleurs toujours, dans l'assemblée, la distinction entre le vrai enthousiasme et le faux. Mt. 7, 21-23, qui a été à présent modifié suivant les données de la nouvelle christologie, a eu certainement, dans la pensée de Jésus, le sens suivant : Ce n'est pas tous ceux qui dans l'assemblée crient « marana, marana » au

Puissant céleste, présent en esprit, qui entreront dans le royaume, mais celui qui « fait la volonté du Père ». Plusieurs diront au Christ au jour de son avènement : « Marana, marana, n'avons-nous pas prophétisé en ton nom, et n'avons-nous pas chassé des démons en ton nom, et n'avons-nous pas fait plusieurs œuvres puissantes en ton nom ? » Mais le Christ leur répondra : « Je ne vous ai jamais connus, retirez-vous de moi, vous qui faites métier d'iniquité ».

Je considère l'expression « τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ποιεῖν » comme une tournure appartenant au culte et indiquant l'état, conforme à celui qui règne au ciel, dans lequel peuvent se mettre les membres de l'assemblée. Et je vois une relation intime entre cette expression et le troisième article du *Pater* : « γενηθήτω τὸ θέλημά σου ». Le *Pater* est exclusivement une prière de culte et non pas une prière par laquelle chacun s'occupe de ses besoins privés. Malgré les modifications apportées, dès l'âge le plus ancien de la messe, à la conception des cérémonies sacrées, pratiquées dans l'assemblée des croyants, le *Pater* continue à figurer dans la partie centrale de la messe, au moment où la communauté se prépare à recevoir la nourriture consacrée. Cela vient de ce que l'ancienne église savait, dès l'époque des apôtres, et par une tradition purement liturgique, indépendante des « évangiles », que Jésus avait appris à l'assemblée des disciples à invoquer le Père par ces paroles mêmes, prononcées par toutes les voix à la fois.

Sans doute, il ne faut pas voir dans le *Pater* une formule rituelle prescrite par Jésus. L'usage liturgique de cette prière n'a certainement pas été ordonné par lui ; il a été établi volontairement d'une manière facile à comprendre. Non seulement du temps des apôtres, mais bien plus tard dans les périodes suivantes, le président en fonction a sans doute eu pour tâche de formuler le contenu des prières que les participants de l'assemblée devaient réciter en commun, aussi bien que celui des prières qu'il devait réciter lui-même au nom de l'assemblée. Tout « pro-

phète » vrai a connu « la voie de Dieu » et a su trouver, par conséquent, des paroles satisfaisantes. Cependant, l'assemblée a eu dans le *Pater* un paradigme bien connu et très honoré, auquel on pouvait toujours revenir avec confiance, et lorsque le temps arriva où le sens des formes fixes commença à s'éveiller, il en est rapidement résulté, pour ce qui concerne la prière commune, que le *Pater* a été déclaré canonique. Ce développement appartient à l'âge le plus ancien de la messe. Du temps des liturgies écrites, le contenu de ce qu'on appelle la préface du *Pater,* ainsi que de l'addition appelée l'*embolisme,* témoigne souvent d'une manière tout à fait claire, que la récitation du *Pater* a été considérée autrefois comme l'acte le plus important de la messe. Je reviendrai plus tard sur ce point.

Comme l'activité de Jésus avait pour but de transformer la vie journalière en celle du royaume de Dieu, pour que les disciples, à l'avènement de celui-ci, pussent passer dans les états nouveaux sans souffrir du jugement, il est bien naturel que le culte de la congrégation devait tout d'abord comprendre le repas, qui était déjà, pour le sentiment populaire profond, l'action sacrée de toute vie en communauté. Le culte chrétien consiste donc, à son origine comme à l'heure actuelle, dans la prière commune et le repas commun. Mais tandis que ce dernier n'est maintenant qu'une petite cérémonie indiquant un repas, dans le premier culte chrétien il en a été un véritable, rassasiant le corps, réjouissant et enrichissant l'esprit. On trouve chez Clément d'Alexandrie des témoignages sur ce repas sacré. Dans son Παιδαγωγός (livre II, ch. I), cet auteur s'occupe du contenu spirituel du repas ainsi que des détails pratiques concernant le manger et le boire. Il ressort de sa description qu'on mangeait toutes sortes de nourriture ordinaire. Mais Clément s'élève en paroles sévères contre l'intempérance et le raffinement, et il indique, comme exemples, plusieurs aliments simples, appropriés au repas. Pour nous, dit-il, qui nous efforçons d'obtenir la nourriture céleste, il nous faut savoir nous rendre maîtres de notre ventre, qui est inférieur au

ciel (ἡμῖν δὲ τοῖς θηρωμένοις τὴν βρῶσιν τὴν ἐπουράνιον ἄρχειν ἀνάγκη τῆς ὑπὸ τὸν οὐρονὸν γαστρός). Les gens qui par leur gourmandise, traitent d'une manière indigne « τὸ καλὸν καὶ σωτήριον ἔργον τοῦ λόγου, τὴν ἀγάπην τὴν ἡγιασμένην » se trompent s'ils pensent pouvoir obtenir « τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ ». Plus loin Clément dit « ἀγάπη δέ τῷ ὄντι ἐπουράνιός ἐστι τροφή, ἑστίασις λογική », et il cite à ce propos, Lc. 14, 15: μακάριος ὅς φάγεται· ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Le nom très particulier de « ἀγάπη », qui de bonne heure avait été donné au repas sacré, montre que l'amour mutuel entre tous les participants de la réunion, était l'élément auquel on attribuait la plus grande importance. Clément dit: « κἂν ἀγαπήσῃς κύριον τὸν θεόν σου καὶ τὸν πλησίον σου, ἐν οὐρανοῖς ἐστιν αὕτη ἡ ἐπουράνιος εὐωχία ». L'invocation de Dieu par laquelle on consacrait le repas avait donné lieu à la création d'un autre nom particulier pour celui-ci. Ce nom se trouve mentionné chez Clément à propos des paroles de Paul (Rom. 14, 6): ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ κτλ., auxquelles l'auteur ajoute: « ὡς εἶναι τὴν δικαίαν τροφὴν εὐχαριστίαν · καὶ ὅ γε ἀεὶ εὐχαριστῶν οὐκ ἀσχολεῖται περὶ ἡδονάς ».

Chez Clément, l'idée que le culte — bien que pratiqué dans des conditions terrestres — fait déjà partie du royaume de Dieu, ou, pour ainsi dire, a lieu déjà dans le ciel, prédomine particulièrement. Et c'est justement cette idée qu'il faut saisir pour bien comprendre le christianisme le plus ancien. En partant de là, on pourra arriver, à l'aide du *Pater,* à s'expliquer l'essence de la messe la plus ancienne. Certainement les mots « ὁ ἄρτος ἡμῶν ὁ ἐπιούσιος » désignent « notre pain futur », « notre pain à venir » (ἐπιέναι). Jérôme a trouvé, dans « Tract. de Ps. 135 » (Morin, *Anecdota Maredsolana* III, 2, 262) le mot juste lorsque, au sujet de la forme du 4e article du *Pater* rencontrée « in hebraico evangelio secundum Matthaeum », il donne pour « τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον » la transcription suivante : « panem, quem daturus es nobis in regno

tuo, da nobis hodie ». Sans doute le mot מחר, que Jérôme nous a transmis de cet évangile « hébraïque » dont il parle (Migne, P. L. XXVI, 44), doit être le mot araméen même. d'où dérive « ἐπιούσιος ». Je reviendrai plus tard aux questions linguistiques.

En ce qui concerne Jésus, il faut supposer qu'il a considéré le royaume de Dieu comme étant déjà présent dans le culte de la congrégation. En disant aux disciples : « εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν » (Lc. 12, 32), il rappelle à ceux-ci ce qu'ils ont déjà reçu et ce qu'ils reçoivent toujours dans ce monde. En priant de la manière donnée en exemple dans le *Pater*, les disciples parviennent à entrer tout de suite dans le royaume à venir. Mais l'église a perdu d'assez bonne heure l'intelligence profonde du *Pater* ; le groupe des idées émanant de la prédication de Paul, et surtout des paroles appelées à présent « les paroles de l'institution », triompha bientôt dans la liturgie. Dans ce qui suit, je parlerai des détails du *Pater* ; pour le moment je ne ferai que donner une brève exposition de son contenu. Quoique le texte en soit bien connu, je commencerai toutefois par le citer, selon Mt. 6, 9-13, qui a conservé la forme même donnée par les liturgies :

Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς · ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου · ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου ·

γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ·

τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον .

καὶ ἄφες ἡμῖν τά ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν ·

καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Toute cette εὐχή envisage l'état céleste de l'assemblée et le repas sacré. Elle a pour but de faire descendre sur l'assemblée la force du ciel et d'écarter le mal. Par l'impératif aoriste, employé dans tous les articles, l'homme, qui a traduit le *Pater* de l'araméen a présenté cette prière comme une prière cultuelle. Elle vise les

conditions actuelles ou plutôt : l'absolu (1). Elle est intimement liée à l'acte sacré, célébré à ce moment-là : au culte par lequel est créé la ζωὴ αἰώνιος de la congrégation. Le sens peut être rendu à peu près de la manière suivante : Que ton nom soit à présent sanctifié en nous, que ton règne vienne à nous à cette heure, que ta volonté soit faite dans cette réunion terrestre comme au ciel. Donne-nous aujourd'hui notre pain futur. Pardonne-nous maintenant nos péchés, pour que nous puissions profiter de l'acte sacré ; nous nous sommes préparés nous-mêmes en pardonnant à ceux qui nous ont offensés. Ne nous induis point en tentation pendant que nous sommes réunis ici, mais délivre-nous de l'influence du Malin dans notre assemblée. — Par le *Pater* toute la χάρις divine est appelée sur l'assemblée et sur la nourriture qu'on a pieusement apportée. Celle-ci se transforme en *nourriture spirituelle.* Par cette désignation la cène est en fait caractérisée dès l'époque la plus ancienne. L'*eucharistia* finale de la liturgie de la Didachè, dans laquelle se font sentir clairement des réminiscences du *Pater,* est ainsi conçue : « εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου · σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας · σύ, δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου · πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι, ὅτι δυνατὸς εἶ · σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας · μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ · ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας » (Didachè 10). Dans cette *eucharistia* est mentionné, comme dans

(1) Je présente ici à M. le Professeur A. B. Drachmann de Copenhague mes remerciements les plus sincères pour ses observations concernant la langue du *Pater*.

le *Pater,* le saint nom du Père ; celui-ci demeure, selon le culte, ἐν ταῖς καρδίαις. La voie de la connaissance et de la foi, par laquelle on atteint, au moyen du culte, l'immortalité, a été annoncée par Jésus, « le serviteur de Dieu ». Cette appellation, appliquée à Jésus, montre qu'on s'est encore souvenu, à l'époque où cette *eucharistia* a été rédigée, que celui qui était maintenant le Christ, était originairement apparu comme prophète et avait opéré les œuvres d'un prophète. Il est dit, en outre, que Dieu a créé le monde entier (τὰ πάντα) en l'honneur de son nom, et que (dès le commencement) il a donné aux hommes le manger et le boire « ἵνα εὐχαριστήσωσιν ». Cet état de choses (détruit par le péché) a été maintenant rétabli et glorifié par le fait que Dieu nous a accordé, par son serviteur, du manger et du boire spirituels. En tout premier lieu Dieu est loué parce qu'il est δυνατός, c'est-à-dire parce que l'assemblée se sent pénétrée de sa force ; la Didachè date d'avant l'époque des formules vides (1). A la fin, l'assemblée reprend dans son *eucharistia* le motif « délivre-nous du Malin », et demande en outre la perfection de la communauté, toujours dans la langue absolue du culte, dans laquelle aucun égard n'est pris à l'étendue du temps. Le culte renferme en lui toute perfection ; il est αἰώνιος.

Comme il est de règle dans les liturgies postérieures, que la prière « délivre-nous du Malin » soit de nouveau prise dans ce qu'on appelle les « embolismes », insérés après le *Pater,* de même qu'elle l'est dans l'*eucharistia* finale dans la Didachè, il y a lieu de croire qu'il faut considérer la dite *eucharistia* comme

(1) Au point de vue de la forme il est juste, bien entendu, de considérer la notion de Dieu chez les croyants du temps de Jésus comme étant le résultat d'un développement ultérieur de la notion de Jahvé ; l'imagination religieuse a tiré ses sujets de l'Ancien Testament. Mais, à proprement parler, le Dieu du christianisme le plus ancien était un Dieu nouveau et vivant, comme le Christ. Le nouvel entrain courageux et la joie intense des hommes qui, dans l'union fraternelle, avaient trouvé le moyen capable de renouveler le monde, ont conféré à un créateur du monde — à un père divin dans les cieux — une forte empreinte de réalité, semblable à celle que les fêtes religieuses des peuples primitifs confèrent aux dieux.

une sorte de type primitif des embolismes. Et on peut supposer que l'importance originaire de l'embolisme dans la liturgie a consisté dans le fait que l'assemblée se rappelait, après le repas (« μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι » Did. 10, 1) et au moyen de cette prière, le *Pater* (ou la prière correspondante) que tous avaient récitée en commun avant le repas.

Dans la Didachè, le repas rassasiant qu'on vient de prendre, est traité, comme nous le voyons, d'aliment et de boisson spirituels. Les paroles témoignent d'une expérience primitive, forte et profonde, dans laquelle la matière s'unit étroitement à la force spirituelle.

Clément d'Alexandrie rend encore tout honneur au côté matériel du repas sacré. Origène, au contraire, est porté à le négliger. Dans Περὶ εὐχῆς, ch. 27, où cet auteur mentionne « τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον », il ne veut penser par là qu'à la parole, c'est-à-dire à la parole de Dieu qui est la nourriture de l'âme. Il n'a guère senti, aussi fort que Clément, la joie naturelle de la κοινωνία à l'égard de la nourriture.

On suppose, en général, que la sainte cène a été instituée par Jésus au moyen de son dernier repas, auquel seuls les apôtres auraient pris part avec lui. Les apôtres auraient été chargés d'établir suivant le modèle donné la célébration d'un repas sacré parmi les croyants. On cherche un appui à cette supposition dans les récits des synoptiques et les paroles de Paul de 1. Cor. 11, 23-25.

Il est à remarquer à ce sujet que ni Paul ni les synoptiques ne disent que ce repas de Jésus, pris dans la nuit de la trahison, ait constitué l'origine du repas sacré. Et on peut ajouter qu'il y a tout lieu de croire qu'ils ne l'ont pas pensé non plus.

Si, néanmoins, on désire maintenir la supposition mentionnée, d'autres difficultés se présentent.

Si l'on dit que le dernier repas de Jésus a eu lieu exactement sous la forme que décrivent les synoptiques, on rencontrera l'objection que ce repas ne se prête certainement pas à être imité

tous les jours dans les communautés, et que la tradition ne montre pas non plus qu'il ait jamais été imité dans l'église la plus ancienne (indépendante des synoptiques). Ou bien, il sera objecté que le repas, sous la forme que lui prêtent les synoptiques, n'est pas du tout historique, vu que les paroles que Jésus aurait prononcées à la distribution du pain et de la boisson, doivent être attribuées à Paul, qui les donne, dans 1. Cor. 11, 23-25, avec l'introduction « ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου », et vu que le trait que Jésus et les apôtres auraient mangé « la pâque » doit être considéré comme une exagération postpaulinienne de cette espèce de symbolisme dont Paul se sert dans 1. Cor. 5, 7 : « καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη χριστός ». Peut-être la remarque sera-t-elle faite que Jésus a sans doute été mis à mort avant la fête (Mc. 14, 1 s., cf. Wellhausen : *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1911, p. 130 ss.), et que, par conséquent, il n'a pas pu participer à « la pâque ».

Et si l'on suppose qu'en éliminant « la pâque » et les paroles qui auraient été prononcées par Jésus à la distribution du pain et de la coupe, on arriverait à une forme du dernier repas de Jésus ayant pu servir de modèle à la sainte cène, l'objection sera faite qu'une origine aussi tardive du culte chrétien est en tout cas invraisemblable. Le culte qui, selon les premiers chapitres des Actes, était en pleine prospérité à Jérusalem peu après la mort de Jésus, ne semble pas avoir été d'une institution récente.

Ce dernier raisonnement me semble être décisif. La conception la plus vraisemblable est que Jésus a institué le culte dès une époque très reculée de son activité. Il faut s'imaginer que lui-même et ses collaborateurs ont établi le culte partout où ils s'avançaient parmi le peuple, et qu'après leur arrivée à Jérusalem, ils l'ont établi là aussi parmi les croyants. Selon les Actes des apôtres il existe à Jérusalem, après la mort de Jésus, une communauté de « frères ». Son existence est pour le narrateur un fait tout naturel ; il est dit seulement que la communauté augmente beaucoup lorsque Pierre a proclamé Jésus comme Christ.

Quelques passages très intéressants fournissent des renseignements sur la vie cultuelle de cette communauté. Dans 2, 42 il est dit des nouveaux-baptisés : « ἦσαν προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς », et dans 2, 44 ss. se trouve le récit suivant sur la communauté qui s'assemble, soit par groupes, dans les maisons, soit au grand complet, dans le temple : « πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶχον ἅπαντα κοινά, καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν . καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, αἰνοῦντες τὸν θεὸν, καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν . ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό ». Les pratiques ici mentionnées, qui sont observées avec allégresse et en louant Dieu, et qui, pour ce qui concerne la forme, sont évidemment en rapport intime avec la vie journalière des Juifs, sont à considérer comme des manifestations de la vie sociale et religieuse due à l'activité de Jésus comme prophète. Les croyants se transportent, eux-mêmes et leur repas commun, dans le royaume de Dieu déjà présent et actif sur la terre. Et le Christ qui est aux cieux introduit toujours, maintenant, comme du temps de Jésus, des nouveaux croyants dans ce domaine du salut éternel.

La mort et la résurrection de Jésus n'ont pas obligé la communauté la plus ancienne de Jérusalem à apporter des modifications au culte. Mais la christologie née par suite de la résurrection a entraîné plus tard, par voie indirecte, des modifications radicales du culte de l'église entière.

Abstraction faite des endroits où ont eu lieu les événements sur lesquels s'appuyait la conviction de la résurrection de Jésus, Jérusalem peut certainement être considérée comme le point de départ de la croyance que Jésus est identique au Christ. Sous la direction de Pierre, aux expériences personnelles et aux interprétations individuelles duquel on attribue — et sans doute avec rai-

son — une très grande importance, un nombre considérable des croyants avaient fait l'expérience que Jésus vivait toujours. Il avait été vu par Pierre et par « les douze », et ensuite par plus de 500 « frères » à la fois, raconte Paul, dans 1. Cor. 15, 5 s. A tout cela était venu s'ajouter le fait que l'Esprit Saint, que tous les croyants ne possédaient pas autrefois, avait été répandu sur l'assemblée entière. Aussitôt après cette première descente de l'Esprit, Pierre aurait proclamé au peuple de Jérusalem : « Hommes Israëlites, écoutez ces paroles : Jésus τὸν ναζωραῖον (1), homme approuvé de Dieu parmi vous par des œuvres puissantes, des merveilles et des prodiges....., vous l'avez fait périr en le crucifiant par la main des Gentils. Mais Dieu l'a ressuscité..... nous en sommes tous témoins. Elevé par la droite de Dieu et ayant reçu du Père l'Esprit Saint promis, il a répandu ce que vous voyez et entendez maintenant.... Que toute la maison d'Israël connaisse donc avec certitude que Dieu l'a fait et Seigneur et Christ ». La communauté de croyants dirigée par Pierre était donc, par suite d'événements très étranges, arrivée à la conviction que Jésus était devenu identique à cette puissance spirituelle agissant dans le culte et appelée le Christ.

Que l'expression désignant le Christ soit double dans le sermon attribué à Pierre (Act. 2, 36 : καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός), c'est ce qui trouve probablement sa raison dans la circonstance que le mot employé dans l'invocation ne devait pas être omis à cet endroit. Le Puissant au ciel présent dans la réunion cultuelle, pouvait être appelé de plusieurs noms différents de Christ, ainsi que du titre de « Seigneur », mais il ne pouvait être *invoqué* que par le mot Seigneur (marana, mari).

Les renseignements sur la congrégation de Jérusalem, que renferment les premiers chapitres des Actes, donnent une impression assez nette du culte chrétien originaire, ce culte qui

(1) Il n'est pas vraisemblable que ce terme se rapporte à « Nazareth ». Il indique plutôt que Jésus appartenait au même parti religieux que Jean-Baptiste.

n'était influencé par aucune réflexion sur la passion et la mort de Jésus. Et par la liturgie de la Didachè on peut avoir une idée de la nature des actions de grâces adressées à Dieu dans ces temps les plus anciens ; car bien que cette liturgie date d'une époque beaucoup plus avancée, la passion et la mort de Jésus n'y sont encore pas du tout mentionnées. Les actions de grâces de la Didachè concernent directement, ainsi que le *Pater,* la réalisation du royaume de Dieu sur la terre.

Dans les méditations faites au sujet de la passion et de la mort de Jésus, on peut distinguer deux genres extrêmement différents. Suivant l'un, le Christ a été sacrifié par la volonté de Dieu au profit des croyants. Le commencement de cette manière de comprendre le destin de Jésus semble avoir été une interprétation de Esaïe 53. Suivant l'autre genre de méditations, qui est celui qu'on trouve exprimé dans les épîtres de Paul, les croyants — tout en tirant profit de la passion du Christ — sont appelés, par le culte, à partager eux aussi cette passion. Ils parcourent eux-mêmes « en Christ » le chemin qui, à travers les souffrances et la mort, conduit à la résurrection et à la gloire. Il est probable qu'un laps de temps assez long s'est écoulé avant qu'une quelconque de ces sortes de « passion du Christ » ait été mentionnée dans les actions de grâces des liturgies ; même la passion du Christ paulinienne qui était vraiment d'espèce cultuelle, n'a certainement pas été présente, à l'heure même du culte, dans les paroles prononcées, mais seulement dans la volonté et les pensées des participants. On peut supposer que non seulement les communautés des « douze apôtres », mais aussi les communautés établies par Paul, ont fait longtemps leurs actions de grâces à peu près de la manière qui se trouve indiquée dans la Didachè.

Les recherches de Wetter (voir surtout « *Altchristliche Liturgien* » (1), I, p. 58 ss.) ont démontré que les paroles appelées

(1) Gillis Wetter : Altchristliche Liturgien, fasc. I et II, se trouvent dans « Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments » éditées par Bultmann et Gunkel, années 1921 et 1922.

« paroles de l'institution » n'ont été introduites qu'assez tard dans les liturgies des diverses sections de l'église. Il y a même deux ou trois liturgies orientales auxquelles ces paroles ne sont pas parvenues. Les paroles de l'institution se sont accordées aussi mal que possible avec les vieux matériaux liturgiques dans lesquels elles ont été insérées parce que ceux-ci se composaient principalement de prières, d'actions de grâces et d'hymnes. On peut voir encore dans certaines liturgies que le placement de cette récitation historique de ce que Jésus fit et dit à son dernier repas, a été difficile. Mais l'introduction des paroles de l'institution a constitué le terme d'un long développement liturgique dans lequel les idées de la passion du Christ avaient déjà été exprimées par d'autres paroles, à savoir par des paroles qui d'une manière naturelle faisaient partie des actions de grâces. Justin Martyr qui ne semble connaître aucune récitation liturgique des paroles de l'institution, dit dans *Dial. cum Tryph.*, ch. 41, que Jésus-Christ nous a ordonné de célébrer (ποιεῖν) le pain de l'eucharistie « εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων » afin que nous rendions grâces à Dieu à la fois parce qu'il a créé, à cause de l'homme, le monde et tout ce qu'il renferme, et parce qu'il nous a délivrés de la honte dans laquelle nous vivions, et a abattu les puissances mauvaises « διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ » Aux anciennes actions de grâces du repas sacré on a ajouté des paroles concernant les effets de la passion du Christ. Peut-être cet usage nouveau at-il commencé à Rome au début du 2e siècle. Le « Liber pontificalis » renferme à propos de l'évêque Alexandre I de Rome (105-115?) la note suivante: « Hic passionem Domini miscuit in praedicatione sacerdotum quando missae celebrantur ». Cependant, à cette première époque les effets de la passion du Seigneur n'ont guère été longuement exposés dans les actions de grâces. En tout cas ils n'y ont pas tenu une place dominante. Si l'on examine les descriptions du culte chrétien données par Justin dans *Apol* I, on ne trouve

indiqué pour les actions de grâces qu'un contenu d'origine ancienne c'est-à-dire concernant les bienfaits dont le créateur du monde a fait le don direct aux hommes.

Or, en approfondissant les renseignements que fournit Justin, dans *Apol. I*, sur la vie de la congrégation chrétienne, ainsi que les indications positives qu'il fait au même endroit sur le contenu des prières et des actions de grâces cultuelles, on trouve tout cela en conformité parfaite avec ce qu'on connaît par la partie du livre des Actes concernant Jérusalem, et par la liturgie de la Didachè. Le secours mutuel à l'égard des besoins matériels forme encore la base large et solide du culte, et la foi en Dieu, créateur du monde, en est toujours la force. Quant à la première place qu'occupe pour les chrétiens la foi en Dieu, l'idée que les glorifications de Dieu se font « διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου » ne constitue aucunement une restriction. Cette idée est probablement la suite directe de l'idée de la présence du « Seigneur » au culte, idée qui existait déjà du temps de Jésus.

Je désire relever ici quelques passages de la première Apologie qui montrent combien ferme se maintient la tradition. Au commencement du ch. 67 se trouvent les paroles suivantes : « οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί. ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου », et dans la description donnée au même chapitre de la réunion ayant lieu τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ il est dit : « οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὃ βούλεται δίδωσι, καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις, καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι, καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις, καὶ ἁπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται ». Ces descriptions correspondent bien aux descriptions du livre des Actes, telles qu'on les rencontre dans 2, 44 ss., et 4, 32 ss. : Les chrétiens préparent, de la même manière que dans

les premiers temps de la foi, un nouvel état de choses, un monde nouveau. Et on voit par le ch. 13 qu'ils sont encore, ainsi que dans les Actes 2, 47, αἰνοῦντες τὸν θεόν avec toute la force de la foi : « ἄθεοι ---- οὔκ ἐσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι ---- λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες, τὸ τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν, ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν, ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπέρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ποιοτήτων μὲν γενῶν καὶ μεταβολῶν ὡρῶν, καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες ».

Dans les dernières paroles du passage cité se voit un témoignage que la tendance cultuelle de la congrégation chrétienne est toujours la même que celle qui est représentée par le *Pater* et par la liturgie de la Didachè. Vu que l'expression « ἀφθαρσία » est à considérer comme équivalent à l'expression plus ancienne « ζωὴ αἰώνιος » (ainsi que le mot « ἀθανασία » dans Didachè 10, voir plus haut p. 23), il faut supposer que Justin, en prononçant que les chrétiens font, pendant leurs offices divins, en vertu de la foi en Dieu, des prières par lesquelles ils demandent d'être mis de nouveau dans l'état incorruptible, pense, non seulement à l'espoir des chrétiens d'un salut futur, mais aussi à un état de vie joint au culte, c'est-à-dire à une réalisation du règne de Dieu et de la vie éternelle s'accomplissant au moment même (cf. Clem. Rom., 1. Cor. 35, 1 ss.).

Il semble que du temps de Justin, la communauté n'ait pris que du pain et de l'eau mêlée de vin pour les repas auxquels elle était au complet. Que les chrétiens aient cependant continué à célébrer également des repas tout ordinaires comme des repas sacrés, c'est ce qui est certain. Autrement il serait impossible que Justin pût dire au ch. 13 : « Nous sommes τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς ---- λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν ὅση δύναμις αἰνοῦντες », et de nouveau au ch. 67 : « ἐπὶ πᾶσί

τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου ». Le fait est probablement que, du temps de Justin, on s'est restreint, pour des raisons pratiques, à ne prendre que le pain et la boisson pour le repas sacré, célébré dans de très grandes assemblées, tandis que dans des assemblées plus petites, on a eu aussi, comme auparavant, d'autres aliments ordinaires. Un siècle plus tard, les usages de l'église se sont, en tout cas, établis à peu près de cette manière, comme on le voit par l'épître 63 de Cyprien. Par cette épître, Cyprien s'adresse à quelques communautés de l'Afrique ayant l'habitude de ne prendre pour le repas sacré, qui a lieu le matin de bonne heure, que du pain et de l'eau. Il exige — avec des motifs détaillés — qu'on « offre » de l'eau mêlée de vin. Et il déclare entre autres : « an illa sibi aliquis contemplatione blanditur, quod etsi mane aqua sola offerri videtur, tamen cum ad cenandum venimus, mixtum calicem offerimus ? sed cum cenamus, ad convivium nostrum plebem convocare non possumus, ut sacramenti veritatem *fraternitate omni praesente* celebremus ». Il résulte de ces paroles que la « cena » des milieux plus restreints pouvait encore, du temps de Cyprien, être accompagnée du rite du repas sacré (offerimus !), mais que le repas commun du matin qui, à cette époque, était certainement le seul moyen par lequel on pût obtenir que *tous* les membres de la congrégation participassent chaque jour au sacrement, était devenu l'unique symbole entièrement reconnu de la κοινωνία sacramentelle.

Si l'on prend dans leur sens littéral les paroles de Justin, citées ci-dessus, ou aura l'impression qu'à son époque chaque repas pour lequel des membres de la communauté s'étaient réunis, a été célébré comme un repas sacré, quel que fût le nombre des participants. Cette conception s'accorderait avec l'idée juive originaire : la transformation de la vie journalière en vie du royaume de Dieu. Si cependant on n'ose pas soutenir que tel a été l'usage du temps de Justin, il faut supposer au moins que beau-

coup de repas communs privés ont été célébrés, à cette époque encore, comme des repas vraiment sacrés. Certainement, la communauté n'a pas encore eu lieu de craindre que la κοινωνία sacramentelle ne fût pas réalisée tous les jours d'une manière satisfaisante, car le secours mutuel prêté dans la congrégation a dû avoir pour effet que chaque membre eût tous les jours occasion de participer quelque part à un repas commun sacré (« οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν αλλήλοις ἀεί »). A des repas de ce genre on a loué Dieu λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, notamment par la récitation commune, à haute voix, du *Pater*. Et le simple rite juif de l'acte sacré a toujours été observé : Personne n'a mangé d'aliments solides avant que τὸ κλάσμα eût été distribué, et personne n'a bu de boisson avant que τὸ ποτήριον eût été administré.

Justin a lu sans doute les épîtres de Paul, mais il n'en a guère profité. Il est probable qu'il n'a pas aimé la tendance de celui-ci ; lui-même doit avoir trouvé son christianisme dans des milieux où l'on s'en tenait principalement à l'ancien type de doctrine, à savoir à celui de Jérusalem. Cependant aucun chrétien du 2e siècle n'a pu échapper à l'influence de Paul. L'école de celui-ci avait exercé son influence par tout le monde, et avait agi — sinon par son esprit, au moins par ses phrases toutes faites — sur la christologie de toute l'église. Justin, qui n'a pas subi l'influence du paulinisme originel se trouve donc devoir beaucoup à la christologie d'un paulinisme secondaire.

Ici un coup d'œil rétrospectif est nécessaire. Autant que je puis le voir, il n'existe rien qui indique que le sentiment joint au culte ait subi une transformation essentielle au cours de la période que rappellent les premiers chapitres du livre des Actes. Pendant les premières années après l'élévation de Jésus à la dignité de Christ, on a seulement eu conscience, dans le culte, que lorsque le Christ était présent — comme il l'était autrefois — c'était la volonté de Jésus qui était présente. Sans doute on a commencé de très bonne heure à tirer de l'Écriture des passages se prêtant

à expliquer l'incarnation, alors passée, du Christ céleste. Entreprise qui a été extrêmement avantageuse, non seulement parce que le Christ de Jahvé avait été originairement un homme de nature terrestre, mais aussi parce que certains passages graves ou tragiques de l'Écriture, qui, à leur origine, n'avait pas de relation avec le Christ, pouvaient être appliqués à la vie et à la mort de Jésus. Le chapitre 53 d'Esaïe a eu une importance toute particulière pour la société chrétienne méditant sur la tragédie de Jésus : La tragédie du prophète des temps anciens, que rappelle ce chapitre, a pu être appliquée à Jésus presque mot à mot. De bonne heure, on a su parler, parmi les croyants, de ce Christ qui a été meurtri pour nos péchés, frappé pour nos iniquités. Cependant, une telle étude de l'Écriture ne semble avoir eu l'influence ni sur la pratique cultuelle ni sur la conception du culte. La pratique religieuse ancienne, c'est-à-dire l'acte liturgique accompli depuis les temps de Jésus, par lequel on implorait sur l'assemblée, au nom du Christ, les forces du règne de Dieu, et l'élément nouveau, à savoir le fait que ce Christ, qui devait venir en gloire pour la victoire du royaume de Dieu et pour le jugement du monde, avait, revêtu de la nature humaine, souffert pour les pécheurs, ces deux choses semblent avoir existé côte-à-côte sans rapport intime jusqu'à l'intervention de Paul.

Celui-ci créait dans ses communautés une existence « ἐν χριστῷ Ἰησοῦ », qui, à ce qu'on voit, n'a pas eu de base dans le rapport originaire entre le Christ et les croyants. On ne trouve aucune indication que Jésus ou Pierre aient connu une existence « ἐν χριστῷ », qui pourrait être considérée comme le modèle spirituel du sentiment cultuel particulier, dans lequel sont écrites les épîtres de Paul.

Il s'agit chez cet auteur d'un sentiment qui s'empare de l'âme des croyants dans tout ce qu'ils entreprennent dans leur assemblée et qui les suit dans la vie journalière comme une puissance conduisant chacun d'eux, à travers les souffrances de Jésus-Christ, à la mort et la résurrection de celui-ci. Ce sentiment se manifeste

d'une manière spéciale dans les « paroles de l'institution », qui ont depuis trouvé place dans les « Évangiles », et qui — interprêtées par la postérité d'une façon que Paul ne peut aucunement avoir imaginée — donnèrent lieu à une transformation lente du culte chrétien.

D'ailleurs, dans des observations à cet égard, il faudrait toujours dire : les paroles *nommées* « paroles de l'institution ». Car Paul qui, par la remarque « ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου » (1. Cor. 11, 23), s'annonce comme celui qui a révélé au monde les paroles que Jésus aurait prononcées la nuit de la trahison, à la distribution du pain et de la coupe, n'a aucunement indiqué qu'il fallait voir dans ces paroles « l'institution » de la sainte cène. Et connaissant sans doute la cène des vieilles communautés il n'a jamais pu être de cet avis. Aussi bien, si quelqu'un avait émis, à cette époque, l'idée d'une telle origine pour la sainte cène, ses contemporains n'auraient pu y ajouter foi. Paul, ses contemporains, la postérité la plus proche, et sans doute encore les synoptiques ont certainement considéré les paroles de la dernière nuit de Jésus comme des observations ajoutées par Jésus, sur le seuil de la mort, à ce qu'on savait déjà au sujet de la sainte cène.

Pour être bref, je conserverai dans ce qui suit le nom courant « paroles de l'institution ».

Ces paroles prirent au cours des temps une signification extrêmement banale ; mais pour Paul lui-même elles ont eu une grande profondeur. On voit par 1. Cor. 10 et 11, qu'il existe pour lui la relation la plus intime entre le repas cultuel de la communauté et le Seigneur Jésus qui souffre et meurt. La « ἀνάμνησις » qui, suivant 11, 24 s., se rattache à la cérémonie de communion du repas, et qui pénètre donc toute la célébration de celui-ci, est un sentiment de culte qui place les participants dans un état d'expérience spirituelle de la mort du Seigneur, état d'expérience qui les met à même de s'approprier la force de sa résurrection. Le service divin est devenu chez Paul, d'une manière

vraiment « primitive », le drame de la mort du Seigneur. Les deux grandes données religieuses hétérogènes des croyants, la plus ancienne : l'action de vivre la vie du royaume de Dieu et d'en manger la nourriture, en vertu de la foi en Dieu, avant que ce royaume ait gagné la victoire définitive, et celle plus récente : la présence du Christ céleste avant la fin de cet âge, « σχήματι ὡς ἄνθρωπος », pour la passion, la mort et l'élévation à la gloire, ces deux données représentent chez Paul une unité cultuelle, l'une d'elles étant simplement identique à l'autre. Pour suivre les développements de la pensée de Paul dans ses lettres, il faut accepter l'idée, que la communauté, ses dons, sont saint baiser, sa prière au Père, sa κοινωνία, qui est dans le pain et dans la coupe, son repas, ses louanges et tout ce qui appartient d'ailleurs à sa vie, font une unité identique à celle qui consiste en Jésus-Christ, son abaissement au profit des hommes, son corps et son sang, sa crucifixion, sa mort, sa mise au tombeau, **sa** résurrection, son entrée à la gloire. Il ne faut pas détacher de l'ensemble deux éléments, un de chaque groupe, pour soutenir précisément quelque rapport fixe entre ces deux éléments. Ce n'est que momentanément — dans des éclairs poétiques ou dans des discours spirituels — qu'on peut rapprocher deux par deux les détails du culte. La communauté « est » le Christ, ou la nourriture « est » le Christ ; chacun de ces deux rapprochements est possible, mais aucun d'eux ne doit être soutenu et examiné logiquement. Les membres de la communauté « sont » les membres du Christ, le pain « est » son corps, la boisson « est » son sang ; ces rapprochements sont également possibles, mais ne doivent pas plus être maintenus que le rapprochement du baptême avec la mise au tombeau, parallèle qui se trouve dans Rom. 6, 4, où il est dit : « συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον ». Les interprétations du culte, faites par Paul, contiennent la même symbolique éparse et momentanée qu'on trouve en général dans les cultes primitifs. On ne doit pas plus employer en conséquences logiques ordinaires les interprétations de Paul

que les interprétations du sacrifiant de l'Agnistoma, qui dit par exemple après le bain à son vêtement de toile neuf : « Tu es le corps de Soma, protège mon corps », et au collyre : « Tu es la prunelle de Vritra,..... protège mon œil » (Caland et Henry : L'Agnistoma, p. 12 s.).

Par la forme du rapprochement entre le pain et le corps et entre la boisson et le sang, qui se trouve dans 1. Cor. 10, 16, Paul effleure une des notions afférentes à l'origine au repas, savoir la κοινωνία qui consiste entre les croyants : « τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ ἐστιν ; ». Il le fait d'une manière encore plus nette dans le verset suivant : « ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν · οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν ». Mais dans la pensée de Paul l'élément nouveau prédomine ; avant tout la κοινωνία a pour conséquence que chaque membre de la communauté suit, avec son corps et avec son sang, la même voie, par des tribulations jusqu'à la gloire, que parcourut Jésus-Christ. C'est ce qui s'appelle être en Christ. Dans Philipp. 3, 8 ss., Paul parle de sa ferme volonté de participer à cet état cultuel : « ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου, δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα ἵνα χριστὸν κερδήσω καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει, τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν ». Au contenu du culte paulinien se rattache directement le fait que la littérature la plus ancienne sur les martyrs se sert souvent de la langue cultuelle, et qu'elle parle quelquefois du martyr comme s'il était le Christ. Voir Wetter : *Altchristliche Liturgien* I, p. 133 ss. sur le martyre dans l'ancienne église.

L'espèce de méditation sur laquelle se base la conception chez Paul du culte chrétien, n'a certainement pas pu être trouvée à

cette époque dans la vie religieuse caractéristique des Juifs. Il faut supposer que Paul, qui sait bien qu'il existe κύριοι πολλοί (1. Cor. 8, 5), et que la τράπεζα chrétienne n'est pas la seule τράπεζα cultuelle vers laquelle les membres de la communauté de Corinthe puissent se sentir attirés (1. Cor. 10, 21), ne s'est nullement contenté d'une connaissance seulement superficielle des cultes primitifs courants.

Paul lui-même n'a provoqué, dans les communautés, aucun écart par rapport à l'usage liturgique de la communauté de Jérusalem, ni en ce qui concerne les prières, ni quant aux actions cultuelles de l'assemblée. C'est pour cette raison que les communautés de Pierre et de Paul ont pu travailler ensemble. Ce n'est que dans la *doctrine* paulinienne que s'est manifesté le nouvel état spirituel uni au culte.

Ces principes une fois posés, je pourrai continuer l'exposé des descriptions du culte chrétien et de la doctrine chrétienne, faites par Justin.

Celui-ci n'a guère subi l'influence du sentiment de culte paulinien. La « ἀνάμνησις » que connaît Justin (Apol. I, 66, 1 ss., cf. 67, 1 ; Dial. cum Tryph. 41, 1 ss. ; 70, 15 s. ; 117, 5 ss.) ne semble guère renfermer — en dehors de la simple commémoration de la passion du Christ pour le salut des croyants — qu'un maintien énergique du texte des « paroles de l'institution ». Et ce texte a eu pour suite que le pain rompu et la coupe commune sont devenus les seuls éléments du culte ayant une relation plus intime avec le Christ. Déjà chez Justin les idées postpauliniennes du corps et du sang de Jésus-Christ ont atteint leur dernier stade avant d'entrer dans le non-sens du dogme de la transsubstantiation.

Le pain et la boisson sont cependant encore consacrés par la vieille prière collective des croyants, le *Pater*. Dans la première Apologie, ch. LXVI, Justin désigne le pain et la boisson comme « *la nourriture consacrée par la parole de prière provenant de lui* (Jésus-Christ) ». Mais la nourriture consacrée par le *Pater*

est maintenant appelée la chair et le sang de Jésus. « Seuls les croyants qui ont reçu le baptême », dit Justin dans le ch. LXVI, « peuvent participer à l'eucharistie : οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν · ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι ».

La doctrine de la chair et du sang de Jésus se base pour Justin sur ce que « οἱ ἀπόστολοι » ont transmis « ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια ». De là il cite dans le ch. LXVI les paroles de l'institution. Mais rien ne fait supposer que ces paroles aient eu place dans la liturgie. Là il ne s'agit que de la prière commune. Ce doit être à la récitation collective du *Pater* que pense Justin quand il dit, en décrivant la messe dans le ch. LXVII : « ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν ». Le pluriel employé n'est guère dû qu'au fait que le *Pater* se compose de plusieurs articles ; peu après, Justin se sert du singulier en disant « καὶ ... παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ ». Plusieurs siècles après l'époque de Justin, la liturgie espagnole (mozarabique) témoigne encore que le *Pater*, dans la récitation collective de l'assemblée, avait été le point capital de la messe. On prie comme suit : « Deus, qui concedis orandi mysterium, tribue orationis effectum. Orantium suscipe votum, et tribue propitius remedium postulatum, ut non nobis abneges quod rogamus, quum ad te ore proprio proclamaverimus e terris : Pater noster, qui es in caelis,.... panem nostrum quotidianum da nobis hodie... (voir Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, V, 239). La préface du *Pater* montre qu'on est arrivé au moment du culte où la puissance de Dieu doit intervenir le plus vigoureusement. Par le *Pater* tous les participants implorent Dieu de leur donner la nourriture céleste.

En somme, l'église postérieure qui avait placé la consécration du pain et de la boisson à un autre point de la messe, garda pendant longtemps le souvenir de la grande importance du *Pater*.

Une quantité de témoignages concernant l'intelligence « eucharistique » de l'église de la quatrième demande du *Pater*, ont été réunis par J. P. Bock S. J. dans son ouvrage « Die Brotbitte des Vaterunsers », Paderborn 1911.

Étant arrivé maintenant au *Pater* latin, je ne peux différer d'examiner en détail la question linguistique concernant la quatrième demande du *Pater*. Ainsi que je l'ai déjà dit, je suis d'avis que le mot « mahar » que Jérôme a trouvé dans « l'Évangile hébraïque » doit être l'origine araméenne de « ἐπιούσιος ». « Ὁ ἄρτος ἡμῶν ὁ ἐπιούσιος » correspond probablement à une expression araméenne : « lahman d'mahar » : notre aliment futur. « Mahar » peut être employé, soit pour le jour suivant (demain), soit pour l'avenir plus étendu. Je suis disposé à estimer que l'Araméen qui a traduit le *Pater* en grec, a préféré dire « τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον » au lieu de « τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιόντα » parce que la forme « ἐπιούσιος » se rapproche par le son de l'expression « ἡ ἐπιοῦσα », et pour cette raison rappelle un peu le sens plus étroit de « mahar » 'Επιούσιος » correspond à « ἐπιών » de la même manière que « ἑκούσιος » à « ἑκών » et « ἐθελούσιος » à « ἐθέλων », mais la forme a sans doute été rare, et doit avoir décidément appartenu à la langue populaire. Origène ne la connaît pas ; il croit que les évangélistes l'ont créée eux-mêmes. En 1925 on a remarqué un exemple de l'emploi de « ἐπιούσιος » dans la langue profane. Un papyrus, appartenant à telle ou telle administration, indique, entre autres postes, le suivant : « ἐπιουσί[ων] *une demi-obole* ». Voir la note d'A. Debrunner dans « *Theologische Literaturzeitung* », 1925, p. 119.

La traduction sahidique des évangiles donne, tant dans Mt 6, 11 que dans Lc. 11, 3, « pénoëik etnêu » : « notre pain qui vient », ce qui correspond entièrement à « τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον (τὸν ἐπιόντα) ». Dans la traduction bohaïrique, un peu

plus récente, se trouve également au passage Lc. 11, 3 : « pénôik ethnéou ». Que la même traduction présente dans Mt. 6, 11 « pénôik nte rasti » : « notre pain de demain », est un fait que je ne peux m'expliquer qu'en supposant que le « mahar » araméen était encore dans la mémoire du traducteur et a pu influencer d'une manière secondaire sa traduction du texte grec. Il n'y a eu certainement aucun doute concernant l'intelligence eucharistique de la 4e demande du *Pater* qui puisse expliquer le choix de l'expression employée.

Pour ἐπιούσιος (ἐπ-ιούσιος), Origène a inventé l'explication très étrange ἐπι-ούσιος, se basant sur « οὐσία », et cette explication a ensuite conduit Jérôme à la traduction « supersubstantialis » (Vulgate, Mt. 6, 11). Il s'agit dans ces explications d'une intelligence eucharistique tendant vers une notion spirituelle absolue. Cependant, après avoir communiqué sa propre explication, Origène s'exprime comme suit (Περὶ εὐχῆς 27, 13) : « ἐρεῖ δέ τις τὸ « ἐπιούσιον » παρὰ τὸ ἐπιέναι κατεσχηματίσθαι, ὥστε αἰτεῖν ἡμᾶς κελεύεσθαι τὸν ἄρτον τὸν οἰκεῖον τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, ἵνα προλαβὼν αὐτὸν ὁ θεὸς ἤδη ἡμῖν δωρήσηται, ὥστε τὸ οἱονεὶ αὔριον δοθησόμενον σήμερον ἡμῖν δοθῆναι, « σήμερον » μὲν τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος λαμβανομένου, αὔριον δὲ τοῦ μέλλοντος ». Ce qu'Origène fait dire ici à un opposant imaginé, c'est sans aucun doute la vraie interprétation transmise. Les paroles rendent aussi exactement que possible l'idée du *Pater*. Et à travers le grec d'Origène se distingue nettement le « mahar » araméen.

L'interprétation philosophique que donne Origène de « ἐπιούσιος » — et qui s'accorde si bien avec les résultats de l'interprétation allégorique — a longtemps trouvé de l'écho dans l'église. Mais l'ancienne signification a pu également se faire admettre, même au milieu de discussions du genre paulinien ou johannique. D'après Bock, *Brotbitte*, p. 84, je citerai ici quelques paroles tirées d'un ouvrage qui date d'environ 365, et qui est attribué à Athanase : « ἀλλαχοῦ (Jean 6, 51 vient d'être effleuré) τὸ ἅγιον πνεῦμα καλεῖ ἄρτον οὐράνιον λέγων · τὸν ἄρτον

ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον. ἐδίδαξε γὰρ ἡμᾶς ἐν τῇ εὐχῇ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι αἰτεῖν τὸν ἐπιούσιον ἄρτον, τουτέστι τὸν μέλλοντα, οὗ ἀπαρχὴν ἔχομεν ἐν τῇ νῦν ζωῇ, τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου μεταλαμβάνοντες ... ». (Migne, P. G., XXVI, 1012).

Parmi les anciennes traductions du grec de *la 4e demande du Pater,* il n'y a, autant que je le sais, que les versions égyptiennes qui se basent sur une intelligence correcte, linguistique autant que théologique, du mot ἐπιούσιος. Dans les autres traductions anciennes de cette demande, le mot n'a pas été traduit à proprement parler, mais a été remplacé, par des mots qui — pris littéralement — ont d'autres significations, de telle manière cependant que, dans la plupart des cas, le sens cultuel de la demande est resté le même. Il est vrai qu'on a donné d'assez bonne heure une double interprétation du « pain » du *Pater,* en pensant soit à la nourriture eucharistique, soit à la nourriture nécessaire pour maintenir la vie terrestre — double sens dont la congrégation la plus ancienne ne peut certainement pas avoir senti le besoin — et il est vrai que, chez quelques docteurs de l'église du 4e siècle, la signification matérielle a complètement repoussé l'eucharistique. Mais l'expression remplaçant le mot ἐπιούσιος dans la Pešitto syriaque (datant du commencement du 5e siècle) est cependant sans doute la première par laquelle on n'a pas voulu donner un sens eucharistique au « pain » (1). Il est bien compréhensible que la signification matérielle de la 4e demande du *Pater* n'ait pu l'emporter qu'assez tard, puisqu'il était toujours d'usage que le *Pater* se récitât dans la liturgie en relation intime avec la fraction du pain et un peu avant la distribution du pain rompu.

La traduction syriaque la plus ancienne porte : w'lahman amina d'jauma hab lan : donne-nous pour ce jour notre pain de confiance. On a pensé ici à la nourriture eucharistique. Les mots « lahman amina » renferment la même idée que l'expres-

(1) La Pešitto porte dans Mt. 6, 11 : hab lan lahma d'sunqanan jaumana : donne-nous ce jour le pain pour notre indigence.

sion « ἡ βρῶσις ἡ μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον » de l'évangile de Jean (6, 27). Le sens eucharistique se trouve aussi dans la traduction gothique (datant d'environ 350) : hlaif unsarana thana sinteinan gif uns himma daga (1). La traduction latine : panem nostrum quotidianum da nobis hodie, ne caractérise pas formellement « le pain » comme eucharistique ; cependant, à l'origine on a pensé uniquement au « pain » eucharistique. Le mot *quotidianus* signifie que le repas sacré se prenait tous les jours.

Pour Tertullien et Cyprien la quatrième demande du *Pater* contient un sens double, étant donné qu'elle peut être comprise « carnaliter » (« simpliciter ») ainsi que « spiritaliter » (sic !). Là où Cyprien en donne l'interprétation « spiritaliter », l'idée susmentionnée, rattachée à « quotidianus », se manifeste clairement. Il dit : « Nam panis vitae Christus est, et panis hic omnium non est, sed noster est. Et quomodo dicimus pater noster, quia intellegentium et credentium pater est, sic et panem nostrum vocamus, quia Christus eorum qui corpus eius contingimus panis est. Hunc autem panem dari nobis cottidie postulamus, ne qui

(1) En remplaçant le mot ἐπιούσιος par le mot « sinteins », le traducteur gothique a probablement essayé de rendre le sens de l'expression syriaque « aminà » (c'est-à-dire le sens : « qui durera » ou « qui ne fait pas défaut »). Certaines traductions germaniques postérieures du *Pater* (voir Steinmeyer : Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler, Berlin, 1916), semblent avoir subi la même influence orientale ; pour « τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον » on trouve « prooth unseer emez(zi)hic », « broot unseraz emetzigaz », « pilipi unsraz emizzigaz ». L'église latine ne possède aucune notion à laquelle on ait pu emprunter la notion de « immerwährend » de ces expressions.

La vieille interprétation allemande de la prière « pilipi unsraz emizzigaz kip uns eogauuanna » est rendue par le Cardinal Vives de la manière suivante (voir Bock, Brotbitte, p. 144) : « His verbis omnes necessitates nostrae corporales comprehenduntur. In aeternum autem, Domine, da nobis corpus et sanguinem tuum, quod ex altari accipimus, ut nobis ad aeternam proficiat salutem et vitam, non autem ad poenam ; atque gratiam caritatemque tuam in nobis integram conservet ». Ici le sens eucharistique est encore prédominant.

L'épithète qui, dans le *Pater* arménien (voir Bock, *Brotbitte*, p. 252) a été ajoutée au « pain », semble appartenir, comme les épithètes germaniques mentionnées, au type de l'épithète syriaque « amina ».

in Christo sumus et eucharistiam eius cottidie ad cibum salutis accipimus intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur ipso praedicante et dicente : ego sum panis vitae... » (*De dominica oratione,* ch. XVIII).

⁂

Les prières liturgiques les plus anciennes, notamment le *Pater* et les prières de la Didachè, conduisent à la conviction que le culte chrétien est né du temps de Jésus comme une réalisation de ce règne de Dieu qu'on attendait. Les choses nouvelles que Jésus enseignait au peuple n'ont pas consisté uniquement en paroles, mais ont constitué une religion réellement solide.

On a souvent essayé de donner une exposition historique de l'apparition extérieure de Jésus dans la vie religieuse de son temps, de cette apparition qu'on ne pouvait s'expliquer dans la communauté de Jérusalem, quelque temps après son élévation à la qualité de Christ, qu'au moyen de ce que Wrede a appelé « le secret du Messie », et il se trouve à cet égard, dispersées dans plusieurs recherches modernes, beaucoup d'observations vraies et justes. Les traits capitaux suivants peuvent être constatés : Jésus est un prophète de l'école de Jean-Baptiste. Pendant le grand mouvement du peuple pour éviter la colère à venir, il s'est soumis, comme les autres, au baptême pour la rémission des péchés ; et plus tard, après l'emprisonnement de Jean, il s'est mis à la tête de l'œuvre commencée de conversion. Il a contribué avec la plus grande force à faire progresser celle-ci, tant à cause de la joie qu'il éprouvait en étant convaincu que la délivrance des justes approchait, que par peur que les prédicateurs n'achevassent pas l'évangélisation des villes d'Israël avant l'arrivée du Fils de l'homme. Enfin, il a été condamné par suite d'une remarque eschatologique interprétée comme un blasphème contre le temple. Jusqu'à ce point, l'état des choses est assez bien éclairé.

Cependant, on n'a fait que très peu attention à l'institution de la nouvelle vie cultuelle.

Lorsque Jésus envoie des apôtres à travers le pays, c'est pour qu'ils apprennent au peuple à vivre une nouvelle vie, celle du royaume de Dieu présent sur la terre. De grandes foules et des villes entières sont exhortées à la fois à se soumettre à l'ordre de choses qu'amènent les apôtres. Il s'agit d'un rapport avec Dieu, le père, en vertu de la prière commune. C'est un état d'enthousiasme qu'on répand, et les esprits mauvais se retirent devant la « ἐξουσία » avec laquelle apparaissent les apôtres. « Dans quelque ville que vous entriez, si l'on vous y reçoit, mangez de ce qu'on vous présentera (dans ce qui précède il est dit que les apôtres ne doivent rien porter dans leur voyage), guérissez les malades qui s'y trouveront et dites : le règne de Dieu s'est approché de vous ». Telle est l'instruction. Le *Pater* nous renseigne suffisamment sur le sens des paroles disant que le règne de Dieu s'était approché de cette ville. Avant que les apôtres l'aient quittée, tous les habitants ont été mis à même de savoir que ceux qui avaient changé de sentiments et qui, de tout leur cœur, avaient fait la paix entre eux, pouvaient dès à présent, par la prière commune, entrer dans le royaume des cieux.

En cas de refus, un autre enseignement trouvait son application : « Mais dans quelque ville que vous entriez, si l'on ne vous y reçoit pas, sortez dans les rues et dites : Nous secouons contre vous la poussière qui s'est attachée de votre ville à nos pieds ; mais sachez ceci : Le règne de Dieu s'est approché ». Dans ces paroles, « le règne de Dieu » veut dire le jugement : « Je vous dis que Sodome aura en ce jour-là un sort plus tolérable que cette ville-là ». (Lc. 10).

Bien qu'il ait été sans doute impossible d'amener chaque ville d'Israël à la conversion (Malheur à toi, Chorazin, etc.), il a dû probablement se trouver des cas où la communauté qui cherchait le royaume de Dieu et la justice nouvelle, fut constituée simplement par la ville entière, son chef de synagogue en tête.

Des communautés plus petites, composées d'« élus » se sont formées aux endroits où, en somme, l'œuvre de conversion avait échoué. Des communautés de ce genre ont été persécutées. Quelquefois les fidèles ont dû quitter leur maison et leur famille pour pouvoir se joindre à d'autres, animés des mêmes sentiments.

Le souhait de paix que prononcent les apôtres au moment où ils entrent dans une maison — souhait qui a la forme d'un salut ordinaire — produit déjà un effet spécial sur celui qui est sensible à la promesse du royaume de Dieu : « Dans quelque maison que vous entriez, dites d'abord : La paix soit sur cette maison. Et s'il y a là quelque enfant de paix, votre paix reposera sur lui ; sinon, elle reviendra sur vous ». Le salut ordinaire renferme, chez les prédicateurs de l'évangile, les forces du monde à venir. Il est devenu une sorte de « bénédiction apostolique » primitive. Les envoyés de Jésus répandent déjà autour d'eux cette « paix » qui, à travers les siècles, est devenue le rayonnement caractéristique de l'église.

La justice que le croyant a obtenue lorsqu'il est entré dans le royaume de Dieu qui est venu sur la terre, est l'accomplissement de la Loi. On était sûr de pouvoir vivre conformément à la volonté de Dieu ; les petits ὀφειλήματα courants furent remis à l'heure de la prière. Jésus ne se faisait pas une haute idée de la justice traditionnelle : « Je vous dis que, si votre justice ne l'emporte sur celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux » (Mt. 5, 20). Une question qui offrait une véritable difficulté dans cette période de révolution, et à laquelle on ne réussit pas, du vivant de Jésus, à apporter une solution nette, c'était l'attitude des croyants vis-à-vis des prescriptions de la Loi qui n'avaient plus d'importance religieuse véritable. Au début, il était impossible, bien entendu, de renier ouvertement les anciens usages sacrés. Il existe pour cette raison un passage disant que « pas un iota ni un trait ne passeront de la Loi » (Mt. 5, 18 ; Lc. 16, 17). D'autre part cependant, il ressort des reproches qui de temps en temps se faisaient entendre du

dehors, que les disciples négligeaient en réalité certaines prescriptions et défenses. L'idée que se fait le croyant de l'accomplissement de la Loi se trouve indiquée dans Mc. 12, 29-31 : « Le Seigneur notre Dieu est seul Seigneur (1) ; et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur... Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Matthieu ajoute (22, 40) : « De ces deux commandements dépendent toute la Loi et les Prophètes ».

L'ampleur et la simplicité de l'activité de Jésus se comprend mieux par les paroles au moyen desquelles il manifeste sa bonté pour les enfants et sa confiance dans le cœur enfantin. Il faut relever surtout Mc. 10, 14 : « Laissez venir à moi les enfants, ne les empêchez pas. Car c'est à leurs pareils qu'est le royaume de Dieu. Quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un enfant n'y entrera pas ».

Les croyants ont, bien entendu, pu se réunir en plusieurs occasions différentes, pour la communauté du royaume de Dieu. Mais beaucoup de circonstances portent à croire que le repas commun est devenu assez tôt, suivant l'indication de Jésus, la réalisation principale du règne de Dieu sur la terre. Que Jésus et non pas Jean ait été le premier à attacher une importance particulière à ce point de la vie commune des croyants, c'est ce qui est assez vraisemblable ; en effet, Jean n'éprouvait aucun intérêt pour le manger et le boire (cf. Mt. 11, 18 ss.). Peut-être l'introduction au *Pater* de Luc est-elle assez ancienne pour pouvoir nous apprendre quelque chose sur le premier stade des modifications. Jésus priait — dans la réunion des disciples, comme il semble — et lorsqu'il cessa, l'un de ceux-ci lui dit : Apprends-nous à prier comme Jean a appris à ses disciples (Lc. 11, 1). Il paraît qu'il est fait allusion par là à une formation de communauté plus ancienne ayant eu sa propre prière enseignée par Jean. Sur la demande qui lui en était faite, Jésus aurait alors formulé

(1) Le Christ est subordonné à Dieu de telle manière que, malgré sa divinité réelle, il ne semble pas rompre le monothéisme.

le *Pater*, c'est-à-dire la prière destinée aux disciples réunis pour le repas (11, 2-4).

Le commentaire qui, chez Luc, est ajouté au *Pater* (11, 5-13), a trait au pain que celui auquel la prière est adressée ne pourra pas refuser de donner, et il mentionne à la fin, en connexion avec la nourriture, l'Esprit saint : « Quel père d'entre vous, si son fils lui demande un poisson, au lieu de poisson lui offrira un serpent ; ou bien, s'il demande un œuf, lui offrira un scorpion ? Si donc vous, qui êtes méchants, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père du ciel donnera-t-il l'esprit saint à ceux qui le prient ? » Dans tout ce commentaire il est question de la nourriture, à la fois matérielle et spirituelle, que la communauté obtient en vertu de sa foi.

Il est probable que, dans le cercle de ses intimes, ainsi que partout où il se réunit ailleurs avec des fidèles, Jésus a présidé le repas commun transcendantal. Un des récits de la résurrection, celui des deux disciples allant à Emmaüs, l'indique d'une façon très intéressante. Dans la partie plus ancienne du récit, Jésus est pour les deux disciples le prophète (ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ, Lc. 24, 19), et, ce qui est tout spécialement relevé, ils le reconnaissent « ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου ». Si cette révélation (ou, pour employer un mot emprunté à l'imagination moderne : cette « matérialisation »), dont parle le récit, a pour point capital que le prophète λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς, il faut voir là dedans une caractéristique du ministère de Jésus dans l'assemblée des fidèles. On se le rappelle comme celui qui a présidé le repas sacré.

Cependant, dans la tradition synoptique, la modification apportée de bonne heure à la conception de Jésus a d'ailleurs fait tomber dans l'oubli la plupart des renseignements sur son activité comme président du groupe. En un seul point on peut s'estimer tout près d'entrevoir la réalité disparue, puis les textes s'interrompent brusquement. Marc raconte (3, 20 s. 31 ss.) : « Et il

vint à la maison et la foule s'y assembla de nouveau, en sorte qu'ils (c'est-à-dire Jésus et ceux qui le suivaient) ne pouvaient pas même ἄρτον φαγεῖν ». A un point de vue purement linguistique cela signifie seulement qu'ils ne pouvaient pas même prendre leur repas. Or, est-ce qu'à cet endroit on a voulu dire qu'ils ne pouvaient pas même apaiser leur faim ? Probablement pas ! Car il est manifeste que ceux qui sont dans la maison constituent une assemblée d'un genre particulier. La famille de Jésus pense qu'il est hors de sens (ὅτι ἐξέστη), et vient pour s'emparer de lui. Et lorsque, dans la maison assiégée par la foule, on dit à Jésus : « Voici, ta mère et tes frères sont là dehors qui te demandent », il leur donne un refus en répondant : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ? » Et regardant ceux qui sont assis autour de lui il dit : « Voici ma mère et mes frères : ὃς ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος· ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν ». C'est le « θέλημα τοῦ θεοῦ » du *Pater*, qui est mentionné ici, c'est-à-dire la volonté de Dieu telle qu'elle se fait dans les heures du culte. Dans les prières du culte postérieur ce « θέλημα τοῦ θεοῦ » se répète souvent. Nous avons affaire, dans Mc. 3, 20 s. 31 ss., à une société cultuelle qui ne peut pas obtenir le silence nécessaire à la célébration de sa messe, et non pas à un groupe d'hommes affamés, qui, à cause de la foule qui se presse, ne peut pas avoir le loisir de manger.

Jésus est le prophète, l'homme des temps nouveaux qui n'est pas estimé dans sa famille et dans son pays. La famille est inquiète et s'oppose à lui. Et ce que Jésus veut le moins du monde, c'est fléchir. Un fragment de texte détaché, fragment qui, tant à cause du lieu où il se trouve dans Luc (11, 27 s., après le passage sur les sept esprits impurs ; cf. Mt. 12, 43-50), qu'à cause de la ressemblance de ses paroles finales avec la fin de Lc. 8, 21, doit être considéré comme appartenant à la description de la même scène faite dans le second document synoptique fondamental — nous montre une femme de la foule prenant le parti de la mère en disant : « Heureux le sein qui t'a porté

et les mamelles que tu as sucées ». De nouveau vient un refus sévère : « Heureux au contraire », répond Jésus, « ceux qui écoutent la parole de Dieu et l'observent ».

Il va se passer dans la maison une chose à laquelle le monde ne doit pas assister. Le repas ordinaire de ces gens en est arrivé à faire partie du royaume nouveau, dans lequel la maternité naturelle même n'a plus de valeur. Mais à cet endroit, on n'apprend rien de plus sur cette réunion fermée.

Dès l'époque la plus ancienne, la nourriture consacrée par l'*eucharistia* dans la réunion des saints ne pouvait pas être mangée par les infidèles. Dans la Didachè se trouve (9, 5) le passage suivant qui donne l'explication de Mt. 7, 6 : « μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου · καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος · μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί ». Aussi la formule « τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις », qui se prononce encore dans les liturgies, doit être d'une grande ancienneté.

C'est avec raison que plusieurs des savants qui ont essayé de reconnaître le caractère originaire de la sainte cène, ont réfléchi sur le repas fait une fois en Galilée par Jésus avec une foule nombreuse qui avait écouté ses paroles. « Il eut pitié d'eux », dit Marc (6, 34), « parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont pas de berger, et il se mit à les enseigner longuement ». Et ensuite on finit par un repas. Celui-ci ne se trouve dans les récits (Mc. 6, 31 ss. ; 8, 1 ss.) que sous une forme pétrifiée, comme miracle, mais la réalité se laisse pourtant encore reconnaître. Jésus prit les pains et les poissons et regardant au ciel, il prononça la bénédiction ; puis il rompit les pains (Mc. 6, 41 : λαβὼν τοὺς .. ἄρτους .... εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους, Mc. 8, 6 : λαβὼν τοὺς .. ἄρτους εὐχαριστήσας ἔκλασεν) et les donna aux disciples, pour que ceux-ci les distribuassent à la foule. Il partagea également les poissons entre tous. Et ils mangèrent tous et furent rassasiés. Tout cela s'accorderait sans doute avec la description d'une agape datant du christianisme le plus ancien.

Les gens parmi lesquels le miracle des pains et des poissons fut raconté pour la première fois, n'ont pu s'imaginer l'événement que de la manière suivante : Une fois où Jésus désira célébrer le repas sacré avec une grande assemblée de croyants nouveaux, dont plusieurs étaient arrivés de loin, on ne put se procurer que peu de pains et un petit nombre de poissons. Mais en vertu de l'*eucharistia* (l'*eulogia*) cette nourriture se multiplia de manière que toute l'assemblée fut rassasiée, et les restes du repas remplirent plusieurs corbeilles.

Si les peintures de l'agape qui se voient dans les catacombes, font souvent allusion au repas miraculeux, c'est certainement parce qu'on a pu voir, par la cérémonie introductive décrite dans les évangiles, que ce repas de Galilée avait été un repas chrétien sacré. Aussi longtemps que l'agape n'eut pas complètement disparu, le repas miraculeux fut également rappelé dans les liturgies. Wetter (*Altchristliche Liturgien* II, p. 27) signale, dans une liturgie de Nestorius, une prière qui, dans Renaudot (*Liturgiarum orientalium collectio*, II, p. 638), est rendue de la manière suivante : « Ipsa manus dextera, quae elevata est super quinque panes, ex quibus satiati sunt homines quinque mille, residuique fuerunt decem cophini, eadem requiescat et habitet super hanc mensam servorum tuorum, ut multiplicetur et abundet, stabilis permaneat neque deficiat : *per orationem omnium qui placuerunt tibi* ».

Les cérémonies qui, dans le culte chrétien actuel, sont les dernières réminiscences du repas sacré, ont signifié, à l'origine, la κοινωνία complète des participants. La communion matérielle — introduite par une *eucharistia* particulière — indiquée par un seul pain ou un petit nombre de pains, rompus sous les yeux de toute l'assemblée et distribués ensuite, créait de grandes obligations. Cette cérémonie n'a sans doute jamais été omise. La cérémonie correspondante de la boisson n'a eu lieu que dans le cas où réellement on allait boire soit avant soit après le repas, ce qui n'était pas indispensable. L'*eucharistia* de la Didachè « περὶ

τοῦ κλάσματος » est la suivante : « εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου · σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας · ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν · ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας ». Cette *eucharistia* est assez ancienne pour ne pas avoir subi l'influence de la doctrine de Paul. Son élargissement postérieur sous la domination de celle-ci, qui se voit dans Const. apost. VII, 25, a été exposé par Wetter dans *Altchristliche Liturgien*, I, p. 31 s.

La cérémonie de la coupe se trouve, dans la Didachè, placée avant la cérémonie du pain (« οὕτως εὐχαριστήσατε · πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου », Did. 9). Cette circonstance indique sans doute que, dans les communautés en question, l'usage a été de prendre les boissons apportées (eau, vin, lait) avant de commencer à manger. En général on ne buvait qu'une fois à chaque repas, au début ou à la fin. Boire et manger tour à tour est considéré par Clément d'Alexandrie comme un signe du plus grand manque de sobriété.

La Didachè a περὶ τοῦ ποτηρίου l'*eucharistia* suivante : « εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμων, ὑπερ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου · σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ». — « Ἡ ἄμπελος Δαβίδ » la vigne du psaume 80 (LXX, Ps. 79), représente la ἐκκλησία nouvelle. Celle-ci a d'abord été vue par David et ensuite annoncée par Jésus. La κοινωνία de l'assemblée, s'étendant par la sympathie jusqu'à embrasser tous les frères, partout sur la vaste terre, c'est l'idée de l'*eucharistia* de la coupe ainsi que de celle du pain.

Pour être complètement sincère vis-à-vis des lecteurs qui connaissent mes travaux antérieurs concernant le christianisme le plus ancien, je dois insérer ici une remarque au sujet de certaines modifications de mes opinions. J'ai estimé antérieurement que la liturgie de la Didachè devait viser, avec l'expression « ἡ

ἄμπελος Δαβίδ », le Christ annoncé par Jésus, mais j'ai reconnu qu'il y est question de l'église chrétienne. Cela ressort de ce que dit Justin dans *Dial. cum Tryph.* 110, 15 : « ἡ φυτευθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄμπελος καὶ σωτῆρος χριστοῦ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐστι ». C'est sur cette interprétation, qui est évidemment judéochrétienne, que se base l'*eucharistia* de la Didachè. Dans les documents postérieurs, cette interprétation a dû céder la place à celle de Jean, ch. xv. Je tiens aussi à dire expressément que je reconnais l'erreur de l'hypothèse selon laquelle il aurait dû exister, dès l'époque de Jésus, une notion cultuelle : « le corps et le sang du Seigneur ». A présent je vois clairement que toutes les idées du « corps » et du « sang » dans le culte chrétien proviennent de Paul.

Qu'à l'époque de Jésus, le Christ du prophétisme judaïque de ces temps ait été présent avec sa force dans la réunion des fidèles, c'est ce que je regarde au contraire comme certain d'après les textes mentionnés dans ce qui précède. Le cri « marana thâ » a dû se faire entendre au début de l'office divin. Celui qui a mis par écrit la liturgie de la Didachè, n'a placé qu'à la fin — chose assez étrange — ce « marana tha ». Il est cependant évident que tout le passage Did. 10, 6 fait partie du commencement de l'office. On y trouve indiquées les exclamations suivantes : ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ. εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω · εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω · μαρὰνα θά. ἀμήν. Ce sont des allocutions et des réponses alternatives que nous avons ici devant nous. Le contenu de la première allocution est une exhortation aux croyants à se mettre dans l'état d'esprit du monde nouveau (χάρις) et à faire disparaître du cœur le monde ancien. Par l'invocation suivante du Christ (« Dieu de David »), faite par l'assemblée, les paroles reçoivent la signification d'une prière introductive. Le contenu de la deuxième allocution est une exhortation à ceux qui sont saints à se rapprocher, et à ceux qui ne le sont pas à s'éloigner pour se repentir. Le président finit cette allocution par le « maranâ thâ ».

A la fin de la première épître aux Corinthiens, Paul se sert

également des paroles sacrées « maranâ thâ » : « ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ. .... εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα · μαρὰνα θά. ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν. ἡ ἀγάπη μου μετὰ πάντων ὑμῶν ἐν χριστῷ Ἰησοῦ ».
Bien qu absent Paul introduit ici l'office divin des Corinthiens, qui commencera tout de suite après la lecture de la lettre.

Cette espèce de « présence du Seigneur », appartenant au culte prépaulinien, a exercé son influence bien loin dans le culte paulinien. Voir Wetter, *Altchristliche Liturgien* I, p. 5 ss.

Le culte chrétien le plus ancien a emprunté une partie de sa langue aux *Berakoth* courantes de cette époque. Les paroles de bénédiction jointes au pain et à la coupe rappellent certains bénédicités judaïques, et le *Pater*, cette prière qui devint rapidement, et avec un droit unique, la prière canonique capitale de la cène, rappelle les premiers articles du Qaddiš de-Rabbanan : « Que son grand nom soit puissant et saint, ce nom qui renouvellera le monde, ressuscitera les morts, et délivrera les vivants, qui édifiera la ville de Jérusalem, achèvera le temple saint et vénéré, et qui exterminera de la terre le culte étranger pour rétablir, dans son propre lieu, le culte de son nom dans sa splendeur, sa gloire et sa magnificence. Il exercera son règne et il fera venir la fin : le règne de son Oint, pour délivrer son peuple de votre vivant et de vos jours, et du vivant de toute la maison d'Israël, rapidement et dans un temps tout proche. Dites Amen ».
Les prières du culte chrétien possèdent cependant une puissance que n'avaient pas les prières judaïques : l'exaucement les suit immédiatement. Lorsque l'assemblée a crié : « Que ton nom soit sanctifié, qu'arrive ton règne, que ta volonté soit faite », alors le Père prête aux actions du présent les forces du monde à venir. C'est ainsi que s'accomplit le salut par la foi.

Τὸ φίλημα a été certainement, depuis les temps les plus anciens, le symbole rituel du pardon mutuel que s'accordent les priants avant de commencer en communauté leur *Pater*, et qu'ils confirment pendant cette prière en ajoutant « ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν

τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν » (cf. la mention de cet usage faite par Alfred Seeberg dans l'article « *Vaterunser und Abendmahl* » inséré dans « *Untersuchungen zum Neuen Testament* » publiées par Windisch, fascicule 6, Leipzig 1914). Le baiser sacré s'est maintenu longtemps parmi les usages de l'église. Une exposition de sa signification se trouve chez Cyrille de Jérusalem dans *Catech. mystag.* V, 3. Cyrille cite, à l'occasion du baiser, le passage Mt. 5, 23 s. : ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου κτλ.

Le repas sacré qui était à son origine un repas ordinaire rassasiant, où les participants se réunissaient en rendant grâces à Dieu et en renouvelant entre eux la κοινωνία fraternelle par le pain commun et, le plus souvent, également par la coupe commune, subit assez vite des modifications. Au cours des deux ou trois premiers siècles de l'église, il fut divisé en deux parties, dont l'une seulement comprit les cérémonies du pain et de la coupe. Ce repas cérémoniel fut avant longtemps le seul qualifié de sacré. A ce repas fut réservé le nom de « εὐχαριστία ». Le vrai repas rassasiant, dont la sainteté se perdit bientôt, garda pendant toute son existence le nom de « ἀγάπη ». Il est probable que deux raisons — extrêmement différentes — ont surtout contribué aux modifications concernant le repas sacré : l'accroissement considérable des communautés et la propagation des idées postpauliniennes. Il paraît que les modifications se sont produites presque sans que personne s'en soit aperçu. Il n'existe aucune tradition portant que tel ou tel docteur de l'église soit intervenu pour amener — ou pour empêcher — la division des actes sacrés, ni que tel ou tel concile ait décidé la modification des usages. Aussi, la division est-elle loin d'avoir été introduite simultanément dans toutes les provinces de l'église. Ce n'est que pour la terminaison du processus : la suppression de l'agape, qu'il existe des décisions synodiques.

D'après les paroles sus-mentionnées de Cyprien, dans l'épître 63, et d'après les expositions de Justin dans Apol. I, il est à supposer qu'on s'est restreint, depuis longtemps, à l'usage du pain

et du vin mêlé d'eau pour la célébration du repas sacré dans de très grandes assemblées, tandis que pour l'office célébré dans des milieux plus intimes, on a pris aussi, selon l'ancien usage, d'autres aliments et d'autres boissons. Cependant on avait évidemment commencé du temps de Cyprien à considérer le repas sacré privé comme étant moins heureux, en partant du point de vue que toute la communauté doit être présente au sacrement. Ce point de vue a eu certainement de l'importance pour le développement de l'usage suivi par la communauté. Peut-être est-on dans certaines parties de l'église, tombé d'accord, d'assez bonne heure, pour ne pas célébrer les repas des groupes plus intimes, ou des repas de bienfaisance, comme des repas sacrés, mais pour considérer comme sacrement le seul repas (de pain et de vin) de la communauté entière.

Toutefois, les spéculations postpauliniennes sur « le corps et le sang du Seigneur » ont eu sans doute une importance plus grande pour le déclassement du véritable repas.

Paul avait compris d'une manière nouvelle, propre à lui, l'office tel qu'il le trouva dans les communautés des premiers apôtres. Il avait interprété les actes sacrés des croyants comme un drame puissant de la vie et de la mort de Jésus-Christ, entraînant chacun de ses participants dans cette même voie, allant par les tribulations jusqu'à la gloire, qu'avait parcourue le Christ, descendu sur la terre. Cette idée singulièrement profonde de la doctrine de Paul n'a pas été entièrement oubliée par la postérité. Ignace d'Antioche a compris Paul, et certainement il en est de même de plusieurs autres martyrs. Il est aussi indubitable qu'une ligne paulinienne, pas tout à fait fausse, conduit au sacrifice de la messe. Mais la grande majorité des chrétiens postpauliniens se sont contentés sans doute d'une intelligence toute banale des paroles par lesquelles Jésus aurait, selon Paul, exprimé, dans la dernière nuit, le rapport entre le repas sacré et le Christ souffrant. On n'a pas compris les paroles dans leur profondeur symbolique, profondeur par laquelle elles réunissaient l'office entier et tous ses participants au Christ paulinien entier et à sa

vie servant de type à la vie de tous les fidèles ; mais on les a prises littéralement, c'est-à-dire comme concernant uniquement le pain et la coupe des cérémonies communes en connexion avec « le corps et le sang du Seigneur ». Tel est à peu près le point de vue auquel se place Justin (bien qu'il faille supposer que son repas de pain et de vin ait compris de plus grandes quantités que celles qui étaient nécessaires pour les cérémonies communes mêmes). Justin pense que de même que Jésus-Christ a par (διά) la parole de Dieu été investi de chair et de sang, de même la nourriture, consacrée par (διά) le *Pater,* et par laquelle notre sang et notre chair se nourrissent grâce à la transformation, est en vérité la chair et le sang de Jésus (Apol. I, 66, cité plus haut p. 39). Certainement, Justin n'a nullement pu avoir les idées et les raisonnements « primitifs » que Paul a appliqués à la foi en Christ.

Il est à remarquer que Justin attribue au *Pater* le même effet qu'à l'éternelle « parole de Dieu » par laquelle le Christ devint chair.

Les conditions pratiques des repas des très grandes assemblées, et la mise en relief par l'église des « paroles de l'institution » pauliniennes, mal comprises, ont, semble-t-il, agi de concert dans le processus par lequel le véritable repas fut éliminé.

Toutefois, après être tombé d'accord pour célébrer des repas de bienfaisance et autres repas rassasiants du ressort de l'église comme des fêtes particulières non sacramentelles, on conserva, pendant quelque temps encore, dans ces repas un cérémonial liturgique qui ne s'écartait qu'en très peu de points de celui de l'office sacramentel. C'est ce que montrent les anciens *Canones ecclesiastici.* Je citerai d'après la traduction de G. Horner, quelques passages des *Canones* éthiopiques. Dans le statut 36 il est dit : « And the bishop ought not to fast, except at the time when all the people fast ; because if they bring that which is proper to bring into the church, and no (one) can be refused ; and (the man) having broken his own bread, he shall taste and eat with the other believers who are with him ; and they shall

receive from the hand of the bishop a piece of delivered bread before they partake. It is Eulogia (awlogiya) — everyone shall receive the bread which has been offered. *For this is bread of blessing, and not the Oblation as the Body of our Lord Christ* ». On voit par ce passage que le repas privé, pris dans l'église, est encore présidé par l'évêque, et qu'il existe une fraction du pain servant d'introduction au repas. Pour éviter des méprises il est expressément relevé qu'il ne s'agit pas là du corps du Seigneur. Le pain de la cérémonie du repas déclassé est caractérisé par la désignation « εὐλογία ». Les mots εὐλογεῖν et εὐχαριστεῖν avaient originairement, dans la langue de l'église, la même signification ; ils rendaient tous deux l'araméen ברך.

Dans le statut 37 se trouve : « Before any taste and drink anything whatsoever, it is proper for them to take the cup and give thanks over it, and (then) drink and eat, for (then) they are pure ». Une cérémonie introductive avec usage de la coupe a donc aussi été conservée. Il semble que l'administration de la coupe a été laissée aux croyants eux-mêmes ; mais non pas celle du pain, au contraire : « If the believers shall be without the bishop at the supper, either from the presbyter or the deacon they shall take the Eulogia with the hand. And likewise the catechumens shall receive a piece of the mystic (!) bread. And if there are any (?) laity among them, they shall eat in silence : and the laity are not allowed to make the Eulogia ».

La fin du statut 37 montre comment, à l'agape, on se sert du rite sous une forme abrégée : « When the evening has come, the bishop being there, the deacon shall bring in a lamp, and standing in the midst of all the Faithful, being about to give thanks, the bishop shall first give the salutation, thus saying : The Lord (be) with you all. And the people also say : With thy spirit. And the bishop shall say : Let us give thanks to the Lord. And the people shall say : Right and just, both greatness and exaltation with glory are due to him. *And they shall not say : Lift up your hearts, because that shall be said at the time of the Oblation* ». Après les antiphones, vient, comme dans l'office

valable, une prière récitée par l'évêque. Des cérémonies concernant le pain et la coupe ayant été mentionnées, il est dit à la fin du statut 37 : « And as they are eating their supper the believers shall take a little bread from the hand of the bishop before they partake of their own bread, for it is Eulogia and not Eucharist as of our Lord ».

Il est indubitable que non seulement les formes religieuses ont disparu de l'agape dans le cours des années, mais aussi la discipline et la bienséance. L'agape finit par devenir l'horreur de tout chrétien sérieux. Mais elle n'était pas facile à extirper. Il est caractéristique que le synode qui eut lieu à Constantinople en 692 n'a pas trouvé superflu de répéter une défense contre la célébration des agapes dans les églises, défense que le synode de Laodicée avait déjà proclamée en 360 environ.

Les dons formant la base matérielle de l'office de la communauté, avaient, de bonne heure, reçu le nom d'offrandes, et avaient été l'objet d'un traitement cultuel qui y correspondait. Ce fut également de bonne heure que la passion et la mort de Jésus-Christ furent désignées comme une offrande (Hébr. 10, 10) ou comme un sacrifice. Par une fusion, de caractère paulinien, des deux idées d'oblation, est née l'idée du sacrifice de la messe. On indique en général comme une des premières traces du sacrifice les paroles de Cyprien dans l'épître 63 : « Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, *passio est enim Domini sacrificium quod offerimus,* nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus ». L'idée qui s'y trouve ne peut guère être expliquée que par des notions vraiment pauliniennes.

En connexion avec l'« eucharistie », séparée de l'« agape », se développa richement l'idée du sacrifice de la messe. Les liturgies (qui dans la dite nouvelle forme de l'eucharistie étaient conservées dans toute leur étendue) n'ont pas dû subir immédiatement des modifications à l'occasion du « sacrifice ». Celui-ci ne constituait qu'une pensée adjointe. Les paroles récitées à la présentation des offrandes pendant l'office, et les paroles par

lesquelles la « passio Domini » était rappelée dans les liturgies du 3e siècle, ont sans doute fourni, au début, assez de points de contact pour ces nouveaux états d'esprit, portant l'empreinte vraiment paulinienne, qui commencèrent à fleurir dans l'église, à côté des dogmes postpauliniens, basés sur l'interprétation malheureuses des « paroles de l'institution ».

Pendant l'existence du repas sacré originaire, toutes sortes d'aliments avaient été apportés à l'autel comme offrandes. Mais dans le service de l'eucharistie il fut bientôt d'usage de ne traîter avec tout l'honneur cultuel que les deux espèces nécessaires à celui-ci, le pain et le vin. Les autres dons restaient éloignés de l'autel et ne recevaient qu'un traitement moins solennel.

Les modifications apportées, au cours des siècles, aux usages cultuels, furent accompagnées de modifications dans la manière de comprendre la 4e demande du *Pater*. Pour les communautés les plus anciennes de Palestine la nourriture terrestre et la nourriture céleste ont, en pratique, constitué une unité, vu que tout repas a été, chez les croyants, un repas cultuel et qu'ainsi la nourriture matérielle a été changée en nourriture céleste. Des traces de cette conception se trouvent aussi chez Paul (1. Cor. 10, 30 s. ; Rom. 14, 6 ; cf. Act. 27, 35 (1)). Cependant, en distinguant un seul repas commun déterminé, ayant lieu une fois par jour ou une fois par semaine, on a commencé de bonne heure à distinguer entre la nourriture profane et la nourriture sacrée. Lorsque Paul recommande ainsi à certains membres de la communauté de manger à la maison avant de se rendre au « κυριακὸν δεῖπνον » (1. Cor. 11, 22. 34), il ne pense sans doute pas à des repas sacrés devant être célébrés à la maison. Lorsque, plus tard, dans la période postpaulinienne, le repas de l'office divin en fut arrivé à ne comprendre qu'une petite quantité de pain et de vin, qui était censée être le corps et le sang du Christ, tandis que le véritable repas était mis en dehors de la sainteté, il faut qu'il y ait eu tout lieu de distinguer, en usant de la 4e demande du *Pater*,

(1) Paulus « in navi coram omnibus eucharistiam fecit », dit Tertullien (De oratione, ch. 24).

entre la nourriture terrestre, destinée à soutenir le corps, et la nourriture eucharistique.

L'évolution a même entraîné le fait qu'au 4e siècle quelques-unes des sommités de l'église ont considéré la 4e demande du *Pater* comme visant uniquement la nourriture nécessaire à l'entretien de la vie terrestre.

Dans l'église latine il peut avoir été de quelque importance que, lorsque la participation journalière du peuple à l'eucharistie eut cessé, l'adjectif « quotidianus » ne convint plus comme qualificatif du « pain » eucharistique, et que, d'autre part, « quotidianus » put se comprendre comme « diurnus », et dans un sens profane.

Une ligne de tradition, dans laquelle on reconnaît nettement que les expressions « ὁ ἄρτος ἡμῶν ὁ ἐπιούσιος » et « panis noster quotidianus » signifient la nourriture eucharistique (ou la nourriture eucharistique en même temps que la nourriture terrestre), conduit cependant jusqu'à l'époque actuelle. Dans un décret du 20 décembre 1905, approuvé par Pie X, et dans lequel les croyants sont exhortés à participer souvent, et même tous les jours, au repas sacré, se trouvent, dans les considérants, les paroles suivantes : « Insuper quod in oratione Dominica exposci iubet (Christus) panem nostrum quotidianum, per id sancti Ecclesiae Patres fere unanimes docent, non tam materialem panem, corporis escam, quam panem eucharisticum quotidie sumendum intelligi debere » (voir Bock, *Brotbitte*, p. 310).

La puissance du *Pater*, qui faisait descendre les conditions du royaume de Dieu sur la réunion des fidèles et sur leur repas, était conservé vers le temps de Justin Martyr à tel point que c'était elle qui opérait alors la transformation du pain et de la boisson en chair et en sang du Christ. Cette dernière conception se fit sentir pendant longtemps dans la doctrine chrétienne. Ambroise l'exprime en disant (*De fide*, livre IV, ch. 10) : « Nos autem quotiescunque sacramenta sumimus, quae *per sacrae orationis mysterium* in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus ». Et dans un « *Canon antiquus missae Ambrosianae in coena Domini* » (publié par Muratori dans son

ouvrage « *Liturgia Romana vetus* », Venise 1748), l'idée se trouve exprimée dans l'oraison suivante, adressée à Dieu, par laquelle est introduit le *Pater* : « Ipsius praeceptum est, Domine, quod agimus, cuius nunc te praesentia postulamus : da sacrificio auctorem suum, ut compleatur fides rei in sublimitate mysterii : ut sicut veritatem caelestis sacrificii exsequimur, sic veritatem Dominici corporis et sanguinis hauriamus per eumdem Christum Dominum nostrum, dicentes : Pater noster qui es in caelis... » (voir Muratori, I, 133).

Grégoire le Grand (env. 600) sait encore que le *Pater* a eu anciennement le pouvoir de consacrer et il l'exprime par les paroles suivantes : « Orationem vero Dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut *ad ipsam solummodo orationem* oblationis hostiam consecrarent » (Epistola 12, Migne, P. L., LXXVII, 955).

Dans beaucoup d'églises — dans l'ancienne église romaine aussi — l'élévation du pain à la quatrième demande du *Pater*, ou après le *Pater*, resta longtemps un souvenir de l'idée du pouvoir du *Pater*, qui avait été représentée par exemple par Justin Martyr et Ambroise. Dans les églises orientales l'élévation après le *Pater* reste encore en usage.

Dans l'église romaine actuelle, il est d'usage, dans certaines messes plus solennelles, que le sousdiacre porte la patène à l'autel au moment où se récite la quatrième prière du *Pater*. Par là aussi il est fait allusion au sens eucharistique du « panis noster ».

Dans les liturgies se trouvent donc beaucoup de témoignages de la signification eucharistique secondaire du *Pater*.

Ce n'est pas le cas pour la signification primaire, qui ressort nettement de la prière elle-même. Cependant, cette signification n'a pas été complètement oubliée dans les liturgies postpauliniennes.

Je fais abstraction, pour le moment, de la liturgie déjà mentionnée de la Didachè, car, bien que les actions de grâces de cette liturgie semblent avoir survécu dans l'Orient bien longtemps après la catastrophe paulinienne, elles appartiennent en vérité à l'église prépaulinienne. Ce n'est que sur une certaine circonstance concer-

nant l'usage du *Pater*, dans les liturgies vraiment postpauliniennes, que j'attirerai maintenant l'attention : Même après que la consécration des espèces (qui était supposée entraîner la transformation) eut été enlevée du *Pater* et jointe à une épiclèse particulière ou à la récitation des « paroles de l'institution », le *Pater* fut considéré pendant longtemps, dans ces liturgies, comme la prière de préparation, proprement dite, de l'assemblée à la réception du sacrement. C'est ce qui se voit par les prières récitées à la messe, directement avant et après le *Pater*. Dans les liturgies orientales, la signification préparatoire du *Pater* était souvent mise en relief d'une manière particulièrement nette par les préfaces et les embolismes joints à la prière, ce qui vient certainement de ce qu'en Orient c'était toujours l'assemblée elle-même qui récitait le *Pater*.

Les dites prières, rattachées au *Pater*, indiquent parfois que ceux qui prient ont une notion de la présence momentanée des valeurs éternelles mentionnées dans le *Pater*. Je me réfère à Renaudot : « *Liturgiarum orientalium collectio* » (Paris 1715-16). J'en citerai ici un seul exemple. Dans la « *Liturgia Ignatii patriarchae Antiocheni* », il est dit après le *Pater* (Renaudot, II, 540) : « Nunc, Domine, nos, indignos et remotos, proximos et domesticos fecisti tibi, et per gratiam tuam naturalem confirmasti filiationem nostram, non dedignatus vocari pater noster. Sanctificasti nos sanctitate tua, ut sanctificaretur nomen tuum a nobis. Mitte etiam regnum tuum aeternum et habitet in animabus nostris, et voluntate una tua, filii tui et spiritus tui sancti guberna nos, paneque coelesti atque vivificante, qui est omnium alimentum, perpetuo satia nos... ». Dans cette prière se trouvent conservées des idées très anciennes sur l'effet du *Pater*. Elle est une réminiscence de la messe originelle, dans laquelle les fidèles sentaient la présence du royaume de Dieu, et pendant laquelle ils recevaient, à leur repas commun, « le manger et le boire spirituels et la vie éternelle ».

J. SCHOUSBOE.